LEBENSBEGRIFF UND LEBENSKATEGORIE

Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung Wilh. Diltheys.

Mit einer Dilthey-Bibliographie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.

Vorgelegt von

JOHANNES HENNIG

aus Leipzig.

1933.

AACHEN 1934

Druck: Westdeutsche Druckerei-Gesellschaft m. b. H., Aachen

Angenommen von der philologisch-historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät auf Grund der Gutachten der Herren Litt und Krueger.

Leipzig, den 19. Oktober 1933.

Der Dekan: Freyer.





Meinem Bruder Karl

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen.

ADB = Allgemeine Deutsche Biographie.
AfGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie.
AfKult. gesch. = Archiv für Kulturgeschichte.
Bl. f. d. Phil. = Blätter für deutsche Philosophie.
Bw. = Briefwechsel zwischen Yorck u. Dilthey.
Diss. = Dissertation.
DLZ. = Deutsche Literaturzeitung.
D. Z. f. (öfters) = Deutsche Zeitschrift für
DVjft. = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.
Hist. = bei Tröltsch u. Heussi „Historismus", bei Droysen „Historik".
HZ = Historische Zeitschrift.
Int. Mon. bz. Woch. = Internationale Monatsschrift, früher: Internationale Wochenschrift.
Masch.-(Dr.) = Maschinen-(druck). Bei Diss. ist die Arbeit jeweils nur an der betr. Univ. zu bekommen.
NJb. = Neue Jahrbücher für klassisches Altertum u. Jugendbildung.
QF. = Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. d. germ. Völker ed. ten Brink, Scherer u. a.
Rev. = je nach dem Zusammenhang Revue oder Review.
S. = jeweils Seite in meiner Arbeit (dagegen „p.").
ThLZ. = Theologische Literaturzeitung.
West. Mon. = Westermanns Monatshefte.
Z. f. (öfters) = Zeitschrift für . . .

VORREDE

Die Grundlegung der Geisteswissenschaften ist zunächst und vor allem Interpretation der Begriffe, welche für den von den Geisteswissenschaften aufgefundenen Zusammenhang der geistigen Welt konstitutiv sind.

Dilthey, VII, 309.

Diese Arbeit entstand auf Grund systematischer und historischer (1) Gedanken zugleich*), zu denen der Verfasser allergrößten Teils durch Vorlesungen und Schrifttum Erich Rothackers angeregt wurde, dessen Name in dankbarer Verehrung an den Anfang gestellt sei. Sie ging aus von der Frage, welche Modifikationen der traditionelle Wissenschaftsbegriff in den Geisteswissenschaften erfahren hat und erfährt (2), eine Frage, die in dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit jedem Geisteswissenschaftler sich aufdrängt, wobei gleich allgemein zum Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften auf die wichtige Tatsache hingewiesen sei, daß kaum je ein dem Positivismus vergleichbarer Gegenanspruch von ihnen auf Allgemeingültigkeit ihres Begriffs von Wissenschaftlichkeit erhoben worden ist (3). Zuerst dachte der Verfasser, daß eine Darstellung der durch die Namen Frischeisen-Köhler, Groethuysen, Misch, Nohl, Spranger, A. Stein — Dilthey-Schüler im engeren Sinne — Simmel, Rothacker, Litt, Freyer, Wach u. a. umschriebenen Richtung der Theorie der Geisteswissenschaften, die sich, als Kulturphilosophie zusammengefaßt, gegenüber der Vitalphilosophie besonders die Erforschung der kategorialen Elemente in den Lebensbezügen, mit denen es die Geisteswissenschaften zu tun haben, angelegen sein läßt, genügen würde und möglich wäre (4). Wenn aber der Grundgedanke Diltheys mit Rothacker und Wach (5) vom Leben überhaupt auf die Geisteswissenschaften im Besonderen übertragen werden darf, nämlich daß sie, was sie sind, nur aus ihrer Geschichte erfahren, so glaubt der Verfasser besonders angesichts der drohenden

*) Alles zum systematischen Verständnis Gehörige befindet sich im Text. Die Anmerkungen sind ausschließlich historischen Exkursen, Quellenangaben und der Literaturkritik gewidmet. Jedoch ist auf Rat der Hohen Philos. Fakultät das darin vorgebrachte Material stark gekürzt worden.



Zersetzung des geisteswissenschaftlichen Gebietes durch unter- und unwissenschaftliche Tendenzen den Weg historischer Selbstbesinnung beschreiten zu dürfen, wobei von vornherein die Verbindung des Historischen und Systematischen große äußere und innere Schwierigkeiten mit sich bringt.

Ebenso oft wie der seit der denkwürdigen, vieles vorausnehmenden Auseinandersetzung Herders mit Kant und seinen Schülern immer wieder gerade von dieser Stelle ausgesprochene Vorwurf der Verschwommenheit geisteswissenschaftlicher Begriffsbildung (6) auftrat, ist von der angegriffenen Seite darauf hingewiesen worden, daß die „weichen Konturen und Uebergänge“ (7) durch die Sache: die Natur (8), den geistigen Gegenstand (9), das Leben (10) gefordert werden. Dabei wäre Skeptikern gegenüber darauf hinzuweisen, daß fließende Grenzen nicht identisch sind mit überhaupt nicht vorhandenen (11), wenn es auch bei manchen Lebensphilosophen so aussieht. Ich möchte meine Grundfrage so formulieren: Was hat es mit dem von Rothacker des öfteren (12) wiederholten Ausdrucke von den „klaren wenn auch nicht distinkten Begriffen der Geisteswissenschaften“ auf sich? (ohne daß wir uns bei der historischen Klärung dieser Bestimmung aufhalten wollen). Der Verfasser gibt von vornherein den anmaßenden Wunsch, mit seiner Arbeit eine klarere Erkenntnis der Grenze zwischen sachgeforderter Flüssigkeit und subjektiver Unexaktheit — „Faulheit“, so lautet ein beliebter Vorwurf seit Bacon — bewirken zu können (13), auf. Das ist — im allgemeinen — Aufgabe der subjektiven Redlichkeit. Was wir unternehmen, ist der Versuch, gewisse stillschweigend mit den geisteswissenschaftlichen Begriffen aufgenommene weltanschauliche Voraussetzungen aufzuzeigen, um größere Klarheit darüber zu schaffen, was bei scheinbar nur terminologischen Streitigkeiten auf dem Spiele steht. Eine wirklich fundamentale Stellung der Wahrheitsfrage in den Geisteswissenschaften soll damit wieder angebahnt werden.

Methodische Einleitung

Es gibt eine der Geschichte der Weltanschauungen eigentümliche philologische Methode, welche in Sammlung der Begriffe, Voraussetzungen, Gedankenfolgen, Schematen usw. beruht: diese muß ganz selbständig ausgebildet werden. Dilthey, Ethica 48.

1. Weltanschauung.

In keinem Punkte ist wohl der Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften so umstritten wie in der Frage nach der Rolle der Persönlichkeit, der Subjektivität, der Weltanschauung (14) in ihnen, die wissenschaftstheoretisch — wenn Wissenschaft mitteilbar sein soll — auf das Problem der Allgemeingültigkeit (15) hinauslaufen. Es hängt vermutlich mit der Abneigung gegen Radikalisierungen, von der wir später zu sprechen haben werden, zusammen, daß sich die geisteswissenschaftliche Theorie lieber beschäftigt hat mit der Struktur der Weltanschauungstypen (16), mit deren „innerer Logik" (17) in ihrer methodischen (18) und terminologischen Auswirkung auf die Wissenschaft als mit deren Begründung überhaupt.

D. h. im Sinne der bei Herder zu erwähnenden Abneigung gegen die Kritik — dafür tritt Beschreibung ein — und der seit der Romantik auftretenden Lehre von dem einfach anzuerkennenden Primat jedes Lebendigen vor der Wertfrage wird nicht die Frage gestellt: warum geht X. von diesen Voraussetzungen aus, sind sie richtig, gut, wahr? sondern: welche Voraussetzungen macht er und wie wirken sie sich aus? Wir werden uns immer wieder zu fragen haben, ob es sich bei der Ablehnung der ersten Fragestellung nicht um die Verallgemeinerung einer in der Kunst wohl berechtigten, aber den Wissenschaftscharakter in jedem Sinne zerstörenden Einstellung — die heute weit über den Rahmen der Geisteswissenschaften hinausreicht — handelt (19).

Die Voraussetzung, von der wir im Folgenden ausgehen, daß es in den Geisteswissenschaften theoretische Systeme gibt, die durch eine Reihe von Begriffen umschrieben werden können, wird sich vor allem an den drei von uns gewählten Querschnitten zu verifizieren haben: Bei Herder, Humboldt und Dilthey besteht ein seltenes Gleichgewicht von theoretischer und praktischer (20) geisteswissen-

schaftlicher Arbeit, das uns zu zeigen gestattet, wie gewisse Grundzüge und Anschauungen der Theorie, speziell der Lehre von der Gewinnung der Kategorien und Begriffe sich in der praktischen geisteswissenschaftlichen Arbeit besonders der Begriffsbildung auswirken.

Wir wenden dabei eine Betrachtungsweise an, für die uns eine Arbeit Panofskys über Perspektive vorbildlich war (21), indem wir die Begriffe und die Lehre von ihrem Entstehen „als symbolische Form" betrachten. „Symbolisiert", „ausgedrückt" wird dabei das, was bisher vage unter dem Begriff Weltanschauung verstanden wurde, in einer im Folgenden zu erörternden Weise.

Es handelt sich dabei um metaphysische Entscheidungen, die „um den Zentralpunkt des Lebens gelagert"(Spranger), wie Goethe des öfteren bezeugt, „mächtig wirken" (22). Dilthey spricht von ihnen als von „Zügen des Lebens, die den Grund zu aller weiteren „Bedeutsamkeit" legen", wobei er die Frage, warum gerade diese Grundlage gewählt wird, eben nicht stellt.

Ja noch radikaler wäre zu fragen, ob überhaupt diese Frage nicht schon falsch gestellt ist, ob überhaupt von Wahl die Rede sein kann.

2. Relevanz.

Dabei muß zunächst auf die in der Schule Brentanos — vor allem durch Frege und Twadrowski — betonte Unterscheidung von Akt, Inhalt und Gegenstand aufmerksam gemacht werden, die wir zunächst auf das Problem der Terminologie selbst anzuwenden haben, indem wir trennen zwischen dem Akt des Begreifens, dem Inhalt des Begriffs und dem intendierten Gegenstande. Wir werden sehen, daß für die Geisteswissenschaftler der inhaltliche Bezug — „das Bild" — des Begriffs von höherer Relevanz ist als der gegenständliche („was ist gemeint"): Oder in einer Formulierung, die wir im letzten Kapitel wieder zu verwenden haben werden, das Wie des Erfassens wichtiger als das Was. Aber das ist doch gerade das Problem der Geisteswissenschaft als Wissenschaft, daß von Gegenständen, pragmata, die Rede ist, wie vom Staat, der Kultur, der Kunst und ihren Objektivationen, mit denen sich jeder einzelne Geisteswissenschaftler beschäftigt, indem er — inhaltlich — von ihnen spricht, der eine als von Mechanismen, der andere als von Organismen, der eine von Gegenständen, der andere von Kraftfeldern. Wenn Wissenschaft heißt: Annäherung auf Deckung von doxa und pragma, so können wir ebenso gut sagen: von Inhalt und Gegenstand, wobei alle bekannten Einwände gegen diese seit Aristoteles problemreiche Formulierung der Lehre von der adaequatio nicht im Rahmen dieser Arbeit berücksichtigt werden können.

Ebenso haben wir bei dem Problem der weltanschaulichen Vorentscheidung drei Interpretationsweisen zu scheiden. Die erste faßt besonders die Art der „Anschauung" ins Auge und scheidet etwa die mythologische, theologische und wissenschaftliche (Comte) oder die symbolische, typologische usw. (Lamprecht) Betrachtungsweise. Ich nenne sie die charakterolo-

gische (23). Sie fließt über in die Behandlungsweise, die speziell die festen Schemata, deren Korrelate die Inhalte sind, die „Brillen“, durch die die Welt geschaut wird, betrachtet, die ideenhafte. Für sie ist die Weltanschauung vor allem ein Wertsystem und zwar im Sinne des freien Wählens und Verwerfens. Mit ihr verbunden ist die Anschauung der Geistesgeschichte als des Wechselspiels einer Reihe noetischer oder Ideentypen und die Lehre von den Ideen als der übersubjektiven Sphäre, des objektiven Geistes, in der sich die „Verständigung“ vollzieht, wobei hier schon betont sei, daß der objektive Geist nicht ein Gegenstandsbereich etwa im Sinne der frühen Phänomenologie ist, sondern ein Feld von Inhalten, „Beziehungen“ zu den Gegenständen und Bildern (s. A. 69) oder, wie wir bei Dilthey zeigen werden, ein Funktionsfeld (bes. S. 86 f.).

Scharf diesen beiden (24) gegenüber steht die gegenständliche Interpretation. Ihr erscheint z. B. der Beginn der experimentellen Naturwissenschaft keineswegs bloß aus der neuen Haltung des Renaissancemenschen zu erklären, sondern es liegt nach ihrer Meinung ein tatsächlicher „Aufstand“ des intendierten Gegenstandes zu Grunde: die Natur wurde aufsässsig. So entstand die Lebensphilosophie, als „das Leben selbst gewachsen war in seiner Kraft und in seinem Reichtum“ (25). Und diesem gegenständlichen Aufstand kam jeweils die keineswegs damit übersehene neue Haltung oder Ideeneinstellung, in welchem Sinne diese auch immer interpretiert wird, von der subjektiven Seite her entgegen. So traf das Interesse an der Gefühlswelt mit deren tatsächlicher Vertiefung zusammen, das Interesse an der Psychologie der Frau mit deren tatsächlichem allgemeinen geistigen Erwachen. Man denke etwa auch an den wohl allgemein offenbaren Aufstand des Todes (Weltkrieg!) gegen die jahrhundertelangen Versuche, ihn zu übersehen, dessen Ausdruck die Philosophie der Gegenwart ist. Keine der drei erwähnten Betrachtungsweisen der Weltanschauung kann deshalb verabsolutiert werden, keine aber auch aus irgendwelchen erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Erwägungen wegdekretiert werden.

Diese Aufstände der Gegenstände selbst begründen nun in ganz anderer Weise wie jede Interpretation der Weltanschauung als spontaner (26), subjektiver Entscheidung imstande wäre, deren eigentümlichen Zwangs- und Tiefencharakter in vieler Hinsicht — den wohl erst die modernste Philosophie gesehen hat.

Zunächst wäre an die in jeder philosophischen Diskussion, Mitteilung und Lehre heute allgemein offenbare Grenze zu erinnern, an der sich „die zwei Wege scheiden“, wo die Möglichkeit zu argumentieren oder „Einwänden empirisch zu begegnen“ aufhört, wo statt Lehre und Diskussion, Verkündigung und Werben einsetzen. Wohl keine Zeit hat dieses Problem schärfer erfahren und empfunden als die unsere. An dieser Stelle entdecken wir dann ferner plötzlich die für uns entscheidende Tatsache, daß unser ganzes Gespräch von diesem Grundunterschied aus abgetönt war — in einem gleich zu erörternden Sinne —, daß bis in die feinsten begrifflichen Nuancen hinein (27), die oft unaussprechbar hinter einzelnen Worten stehen, das ganze Fundament erscheint. Wir fühlten, daß der Andere in einen Begriff, der uns gleichgültig schien, eine besondere Wärme

legte — er hatte für ihn einen „tiefen Goldklang“ (Scheler i. Bez. a. d. Lebensbegr. seit Nietzsche) — unnachgiebig gerade an ihm festhielt, während er andere uns höchst wichtig erscheinende Positionen leicht räumte.

Diese individuelle Erfahrung ist der Ausdruck einer allgemeinen wissenschaftstheoretischen. Das Problem, das der Ratlosigkeit moderner dem Christentum entfremdeter Menschen etwa gegenüber der Erbitterung, mit der der filioque-Streit durchfochten wurde (27 b), zu Grunde liegt, ist das gleiche, wie das der soziologischen Gebundenheit gewisser Denkschemen oder das der „Irrelevanz der Begriffsbildung des naturwissenschaftlichen Denkens“ (28) für die Geisteswissenschaften, insofern als der weltanschauliche Grund wissenschaftlicher Entscheidungen erscheint, und zwar nicht diskursiv, sondern apodiktisch.

Dabei ist aber nun eins fest im Auge zu behalten: diese weltanschaulichen Voraussetzungen sind nicht gegenstands- sondern nur inhaltskonstituierend, d. h. sie bestimmen zwar eine gewisse Auswahl aus der G e g e n s t a n d s w e l t, aber nur im Sinne der W i c h t i g k e i t: die unwichtige Gegenstandswelt bleibt doch trotzdem noch da. Wenn uns etwa eine Fragestellung „fremd“ erscheint, so meinen wir nur, daß sie uns zwar in ihrem gegenständlichen Korrelat, ihrer gegenständlichen Problematik, d e u t l i c h, aber in ihrer Relevanz unklar ist („ich verstehe schon — dieses „Schon“ kommt dann immer zum Vorschein, wenn uns etwas irrelevant ist — was du meinst, aber wie kann man überhaupt die Frage stellen“). Der Proletarier Schelers „kann“ auch deduktiv denken, die naturwissenschaftlichen Kategorien in den Geisteswissenschaften sind nicht „falsch“, der Lebensphilosoph „könnte“ auch über den Tod nachdenken, aber alle diese potentiellen Verhältnisse drücken nur allzu deutlich aus, wie weit wir von echter Relevanz und ihrem Zwang entfernt sind.

Wir sagen: durch die Bezogenheit auf eine Weltanschauung i. S. einer Antwort auf eine zentrale Ergriffenheit von einem Gegenstand oder Gegenstandsbereich her, t ö n t sich die ganze überhaupt ins Auge fallende Welt nach ihrer R e l e v a n z a b und zwar stufenförmig: von der höchsten und primärsten Relevanz bis zur völligen Irrelevanz.

Für beides muß hier auf die Beschreibung nicht weiter aufklärbarer — wohl doch mit dem Begriff „existentiell“ zu umschreibender — Phänomene — zurückgegriffen werden: Offenbar besteht zwischen einer Geisteshaltung, deren tiefster Grund etwa in dem Begriff „Leben“ beschlossen liegt — man denke vielleicht an Nietzsche oder Klages — und einer, deren Grund das zerknirschte Sündengefühl ist, eine Gesprächsmöglichkeit. Man kann sich z. B. darüber unterreden, ob beide mit Leben dasselbe meinen oder ob tatsächlich „der Mensch so sündig sei“. Aber ebenso offenbar ist wohl, daß diese Diskussion nicht eigentlich auf die spezifische „Abgetöntheit“ der beiden sich gegenüberstehenden „Welten“ eingehen kann. Der Diskussion sich entziehende Entscheidungen liegen jedem weiteren Wort voraus, kein Wort kann ernstlich von ihnen absehen.

Mit der Feststellung, daß die geisteswissenschaftliche Terminologie gegenüber der naturwissenschaftlichen ganz entscheidend vom Weltanschauungsboden inhaltlich abgetönt ist, ist, das betonte ich

wieder vor allem gegen gewisse Strömungen in der Existentialphilosophie, keine Auflösung des Gegenstandsbereiches in bloße „Relevanzfelder“ gegeben. Im Gegenteil wenden wir uns (bes. im letzten Kapitel) scharf gegen diejenigen Richtungen, die Tiefe d. h. existentielle Erregung dem verzweifelten wissenschaftlichen Ringen nach Klarheit vor den Gegenständen überordnen, oder gegen diejenigen ästhetischen Strömungen, die in der Relevanz, der Funktion, die die Dinge für uns haben, das einzig Darstellungswerte sehen.

3. Symbol.

Wenn wir wirklich Gegenstand und Inhalt eines Begriffs zu trennen suchen, so werden wir bei einer historischen Betrachtung das Hauptaugenmerk auf das Inhaltliche zu richten haben. Der Inhalt des Begriffs, das Bild vom gemeinten Gegenstand ist abgetönt von den erwähnten Zentralgefühlen und -einstellungen her, von hier aus hat nicht nur der Gegenstandsbereich Relevanzstufen (gegenständliche Auswahl, Interesse) sondern auch das Inhaltliche: Es gibt besonders relevante und völlig irrelevante Bildschemen (29) für die jeweiligen Einstellungen. Wir fragen nun nicht, was mit „Organismus“, „Kraft“, „Typus“ etc. gemeint ist, sondern — auch hier sind unscharfe Grenzen nicht identisch mit überhaupt nicht vorhandenen (s. S. 10) — nach der weltanschaulichen Bestimmtheit der bildlichen Begriffsinhalte (etwa der Bestimmtheit des Organismusbegriffs, bei dem es heute wohl ohne weiteres klar ist, wenn wir von Relevanz sprechen, durch den Anschauungskomplex, den wir Naturismus nennen).

Wir untersuchen also die geisteswissenschaftliche Terminologie als Symbol für eine ihren Inhalt bestimmende Weltanschauung.

Von dem symbolischen Zug der geisteswissenschaftlichen Terminologie ist scharf zu unterscheiden der mit dem künstlerischen zusammenhängende allegorisch-metaphorische, besonders im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, dem jedoch immer ein Symbolverhältnis zu Grunde liegt (30). So ist etwa der Organismusbegriff zwar einerseits allegorisch — als Abbreviatur für einen sonst nur länger umschreibbaren Tatbestand (Glied-, Ganzheitlichkeit etc.) — zu nehmen, zugleich aber symbolischer Ausdruck für das tatsächliche Gefühl der Eingebettetheit in die Stufen des Organischen usw. (31), für den Weltanschauungskomplex, den wir im Folgenden mit „Naturismus“ (32) umschreiben werden.

Geisteswissenschaftliche Begriffe sind also Symbole im Sinne dieser Untersuchung nur im System (33), als dem Gewebe der weltanschaulichen Grundzüge, wobei wir natürlich aus den darzustellenden Systemen nur bestimmte auf das Problem der Terminologie speziell gerichtete Teile und Schichten vorbringen. Jeder Begriff symbolisiert das ganze System.

Wenn Luther sagt: „Die aber, welche sagen, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden, sollen zugleich die Lehre von der Buße, der Gottesfurcht, dem göttlichen Gericht und den guten Werken treiben, damit solche Redeweise nicht anders, als vorgesagt ist, verstanden werde“ (34), so meint er schon das, was wir Tektonik nennen, nämlich einen Bau, in dem eins das andere trägt. Man denke auch an den alten Kampf gegen die atomistische Behandlung der heiligen Schrift, die von jeher ein Zeichen theologischer Halbbildung war. In demselben Sinne haben wir vor

der Ueberschätzung der zitatbelegenden symbolischen Terminologiebetrachtung zu warnen. Reißt man Zitate, verführt durch den Wortlaut, aus dem Werke heraus, so kann man zu den gröbsten Fehlurteilen kommen. Wenn Wilamowitz schreibt: „Es treibt in Platon, wächst in ihm, der Same, der in seiner Seele keimt, drängt zum Licht" (Platon, I, 124) so heißt das viel weniger, als wenn es in dem Rahmen des vegetativ-organologischen Systems Herders stände.

Es lassen sich also für uns, nicht wie in den Naturwissenschaften, einzelne Begriffe historisch verfolgen, ein Verfahren, das seinen Sinn hat und behält. Historische Wortstatistiken dienen uns nur als Materialsammlungen (35). Wir können aber auch nicht, da es nicht in dem Maße wie in den Naturwissenschaften unbestreitbare geisteswissenschaftliche Hauptbegriffe gibt, solche zu verfolgen uns vornehmen. Das liegt nicht nur am Benennungsproblem — der Name „Kausalität" ist historisch und systematisch viel stabiler als der „Verstehen", er hat z. B. entfernt nicht so viele begriffliche Konkurrenten (Erkennen, Erklären, Begreifen usw.) — sondern an dem Verhältnis zwischen Bezogenheit auf die Gegenstandswelt und der auf den Relevanzboden.

Wichtige Begriffe — ganz abgesehen davon, daß wir wie bei dem des „Verstehens" (36) im Hinblick auf vorliegende größere Monographien aus Ersparnisgründen auf ihre Darstellung verzichtet haben — der geisteswissenschaftlichen Forschung kommen in den von uns ausgewählten Querschnitten überhaupt nicht vor, wie z. B. der Fortschrittsbegriff, andere erscheinen jeweils von sehr verschiedener Bedeutung in der Tektonik des Systems. Während diese sich in den Naturwissenschaften mehr durch das Interesse für bestimmte Gegenstandsgebiete erklärt, ist sie in den Geisteswissenschaften vor allem von der Relevanz abhängig: Wie der Erlebnisbegriff offenbar in der Philosophie Rickerts eine geringere Rolle spielt als in der Diltheys, so beruht etwa die Diskussion zwischen diesem und Ebbinghaus darauf, daß diesem garnicht die Relevanz der Unterscheidung von Verstehen und Erklären klar geworden ist — auch diese Diskussion ist deshalb garnicht durch die Schicht der Irrelevanz zu dem gegenständlichen Problem vorgedrungen. Ebenso ist in dem Werke Kants die Unterscheidung von Verstand und Vernunft von höherer Bedeutung als in dem Herders und der von ihm abhängigen Lebensphilosophie. Man unterscheide jedoch hier zwischen der systematisch gegenständlichen Relevanz und der inhaltlichen, mehr weltanschaulichen, „abtönenden" Relevanz.

Offenbar gibt es nun bedeutsame Begriffe, die, wie das Wort bedeutsam schon sagt, ihren weltanschaulichen Grund besonders deutlich hervortreten lassen (37). An Diltheys Begriff des Erlebnisses läßt sich fast sein ganzes System, an seinem Ideenbegriff fast nichts ablesen. Wir nennen daher seinen Erlebnisbegriff symbolnahe (38). Zu diesem systematischen Verhältnis kommt ein historisches, auf das wir größten Wert zu legen haben werden: An zwei Stellen haben die Begriffe meistens einen besonders innigen Bezug zum Weltanschauungsboden — in unserer Terminologie „Symbolkraft" — nämlich dort, wo Begriffe zuerst entstehen. Man denke an die Taufrische des Begriffs uomo in der Renaissance, des Lebens in der Jugendbewegung, des Genies im Sturm und Drang, und vor allem an das höchste Beispiel: Platons Begriff der Idee. Ferner an der Stelle, wo zuerst ihre Unterscheidung relevant wird — etwa Herders Unterscheidung von „Innewerden" und „Anschauung", Diltheys von „Leben", „Natur" und „Welt".

Offenbar gibt es auch eine Gegenbewegung, die wir in Fortsetzung unseres an Diltheys Rede vom „mütterlichen Boden des Lebens“ orientierten Ausdruck „Relevanzboden“ — im Gegensatz zur Symbolkraft „Vertrocknung“ (39) nennen wollen. Was ist aus Platons Ideenbegriff in der Scholastik, aus Hegels Geistbegriff bei Klages, aus dem Lebensbegriff im verfallenden Sprachgebrauch („Man lebt“, „Lebemann“) geworden? Wer denkt heute bei dem Begriff Bildung noch an die werkenden Hände des Künstlers. Und diese primär in ihrem Relevanzbezug vertrockneten Begriffe erfahren dann wiederum oft aus ganz anderer Richtung als der, der sie entsprungen, eine Wiederauffrischung (40). Der Lebensbegriff des Urchristentums ist in der scholastischen Rede von der vita cognitionis formalisiert und leer geworden; welche Auffrischung erfährt er wenige Jahrhunderte später aus betont diesseitiger, ja neuerdings antichristlicher Richtung!

Dabei haben wir zugleich auf ein noch öfter zu berührendes Problem hingewiesen, das mit dem theologischen Ursprung wichtiger geisteswissenschaftlicher Begriffe, besonders „Kraft“ und „Leben“, gegeben ist. Der metaphysische Glanz, den sie für den alten Christen haben, hat nicht wenig dazu beigetragen, daß sie auch in ihrer säkularisierten Form konstituierend sind für die Dogmatik der Lebensphilosophie, deren Charakter als Religionsersatz in unseren Tagen in erschreckendster Weise zutage tritt.

Erstes Kapitel

Lebensphilosophie, Lebensbegriffe und Lebenskategorie.

Diese schimmernden Märchen mögen Jünglinge hinreißen: aber ich sage Ihnen voraus: vor dem Ernst und der Arbeit Ihres nachkommenden Lebens brechen sie zusammen.

Dilthey, VIII, 200.

1. Lebensphilosophie.

Wenn wir nun im Folgenden — das ist unsere Grundthese — die geisteswissenschaftliche Terminologie als symbolische Form der den Geisteswissenschaften zu Grunde liegenden „D o g m a t i k" (s. A. 29) verstehen und diese Dogmatik mit dem Begriff „Lebensphilosophie" umschreiben, so kann die von Rothacker in der Formel „klar wenn auch nicht distinkt" gegebene Charakteristik der geisteswissenschaftlichen Terminologie so verstanden werden: verglichen mit dem naturwissenschaftlichen ist der intendierte G e g e n s t a n d oder Gegenstandsbereich des geisteswissenschaftlichen Begriffs weniger scharf umrissen (distinkt v. stizo), aber seine Inhaltlichkeit erfüllter und — gleichsam wie ein Kreissektor — immer von einem Zentrum her beeinflußt. Daraus resultiert z. B. die Unmöglichkeit (41), aber auch Irrelevanz (42) der Definition in den Geisteswissenschaften.

Es ist ein heute der Existentialphilosophie gegenüber oft beliebtes Verfahren, sich der eigentlichen Diskussion dadurch zu entziehen, daß man „Definitionen" der Grundbegriffe — etwa „Existenz" — verlangt, wobei man sich über die „tektonische Relevanz", geschweige denn über die ausdrücklich systematisch begründete Unmöglichkeit bei Heidegger, nicht recht klar zu sein scheint. Ebenso gut könnte man einem Prediger erst dann Glauben schenken wollen, wenn er definiert hat, was er eigentlich „unter" Gott oder Erlösung „versteht". Daß hier eine sehr tiefreichende Verkennung des Redemodus der neueren Philosophie zu Grunde liegt, sei nur angedeutet. Andererseits wäre hier wie bei der Lebensphilosophie gegenüber der Kritik der „Verständnislosigkeit" für das „fruchtbare Ungefähr als der unvermeidbaren Form des Auftretens neuer grundlegender Einsichten" (43) zu sagen, daß damit keinesfalls Distinktionsträgheit und verhüllender Mystizismus gedeckt werden darf.

Als Zentrum der von uns zu betrachtenden Relevanzbezüge der geisteswissenschaftlichen Terminologie läßt sich aber die Lebensphilosophie nur dann verstehen, wenn wir das Leben nicht nur in dem weit verbreiteten Sinne als epochale (44) oder zentenare (45) Leitidee (46) für die Zeit seit Herder ansehen, sondern im Sinne des erwähnten Diltheywortes: „Das Leben war selbst gewachsen" eine wirklich neue Mächtigkeit des Lebens voraussetzen (47).

Lebensphilosophie gab es schon lange, ehe das Wort Leben Modeschlagwort war (48): nämlich neben der moralischen, aszetisch-diätetischen z. T. populären Biosophie (49) seit den frühesten Kulturen einerseits, dem biologischen Vitalismus (50) andererseits, die aus dem immer wiederholten Protest gegen die „wissenschaftliche (= lebensferne) Erstarrung" geborene, teils vital, teils ästhetisch, teils religiös (51) orientierte. Sie alle finden wir rudimentär oder partiell in der Lebensphilosophie i. e. S. wieder. Nur eine Analyse des der Lebensphilosophie i. u. S. zu Grunde liegenden Lebensbegriffes kann zeigen, was wir damit meinen.

Es darf im Folgenden nicht die Fehlerquelle übersehen werden, daß man überall da, wo der Begriff Leben (bezügl. für die Existentialphilosophie: das Wort Existenz) eine größere Rolle spielt, so etwas wie Lebensphilosophie sucht. Diesem Fehler sind z. B. die Klagesianer auf der Suche nach geistigen Vorfahren weithin verfallen. Von echter Lebensphilosophie kann man erst reden, wenn „nicht irgend ein hinter dem Leben stehendes Geheimnis, sondern das Leben selbst, das wir unmittelbar in uns erleben (Dilth. VII, 27) problematisch geworden ist". Philosophie zeigt sich hier in besonderem Sinne als das „Problematischwerden des Selbstverständlichen" (Schopenhauer), wobei an „die in der Bewegung menschlichen Denkens häufige Erscheinung" zu denken ist, „daß innerhalb der einzelnen Forschungsgebiete grundlegende Begriffe, ohne auf ihren Inhalt näher geprüft zu werden, als gegeben hingenommen werden, bis endlich das Denken (nein, das ganze Wertgefühl) sich eben diesen Voraussetzungen zuwendet und die, die sachlich die ersten waren, als letzte zum Problem werden läßt." (52).

Zunächst fallen, wenn wir uns die Unterscheidung von „Philosophie über das Leben" und „Philosophie vom Leben her" (53) zu eigen machen, die gesamte Biosophie und der Vitalismus weg, beide verstehen z. B. sich selbst nicht als Lebensvorgänge. Als Grundbestimmung des Lebens in der Philosophie vom Leben her bezeichnen wir die „Unhintergehbarkeit" (54) des Lebens, die Dilthey in Ausdrücken wie: „Hinter das Leben kann nicht zurückgegangen werden", „es ist nicht weiter aufhellbar" verschiedentlich formuliert hat (55), und die sich schon in Herders Ablehnung der Kritik (s. Anm. 126) zeigt.

Diese Lehre — auf ihre Problematik kommen wir in anderem Zusammenhange zu sprechen — bildet den Grund des Zusammenhanges zwischen Lebensphilosophie und objektivem Idealismus: Der „Lebensphilosophie" des Naturalismus erscheint das Leben grundsätzlich als hintergehbar durch den Gegensatz zum Anorganischen, der des dualistischen Idealismus durch den zum Geiste, zum Tode, zur Gnade oder zur Freiheit (56), der des objektiven Idealismus dagegen ist das Leben ein Letztes.

Die drei aufgegriffenen Aussagen: „Die unmittelbare Idee ist das Leben" (57), „Leben d. h. für uns, alles was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, alles was uns betrifft" (58) und

„Leben bedeutet zunächst das, was wir erfassen, wenn wir uns unseres Daseins bewußt werden" (59) können also nur als Aussagen mit jeweiliger Artikulation einer Lebenskategorie (60), nicht aber als Lebensdefinitionen, die ja höhere Begriffe und die Definierbarkeit des Lebens voraussetzen würden, gelten. An ihnen leuchten uns über alle noch so tiefe Unterschiedenheit des von den drei Denkern Gemeinten die zwei Kategorien Unmittelbarkeit (61) und Universalität als Grundaussagen über das Leben entgegen.

Wie jene fordert, daß alle weiteren kategorialen Aussagen über das Leben subjektiv nur nachträgliche Klärungen des Widerfahrnisses sein können (62), verlangt diese daß sie dem Leben auch insofern immanent sein müssen, als es außerhalb seiner nichts = nichts Erlebbares, gibt.

Der einzige im Begriff des Lebens selbst angelegte Gegensatz ist der Tod, das Tote oder das Sterben, nicht die Freiheit oder der Geist, die schon einen ganz bestimmten Lebensbegriff voraussetzen. Die Irrelevanz des Todesproblems für die Lebensphilosophie werden wir überdies des öfteren zu berühren haben.

Die Behandlung der Frage, ob das Leben aus einem höheren Prinzip abgeleitet werden kann (63), die metaphysische Form der Frage nach seiner begrifflichen Hintergehbarkeit, hat einen aktuellen Reiz durch die existentialphilosophische Auseinandersetzung mit Dilthey gerade an diesem Punkt.

Für die bekannte existentialphilosophische Lehre, nach der das Leben hintergehbar ist, indem es als Seinsweise aufgezeigt wird, ist wohl der erste unbestrittene Zeuge Yorck, Diltheys Freund (64).

Jedoch erscheint sie, soweit sie nicht überhaupt vom strengen Lebensuniversalismus, der hauptsächlich vertreten durch Dilthey scharf von dem Panbiotismus Klages' etwa, abgetrennt werden muß, verworfen wird, ebenso wie die hauptsächlich durch Goethe bekannte Hintergehung des Lebens durch die Natur als dessen Schoß, kaum in der geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie. Sie ist zwar nicht metaphysisch-spekulativ unmöglich, aber diese „Radikalisierung" (65) ist schon durch ihre materiale Leerheit und Bedeutungslosigkeit für die geisteswissenschaftliche Praxis — und auf diese haben es auch die von uns zu betrachtenden Theoretiker abgesehen — irrelevant (66).

Außer der erkenntnistheoretischen Differenz ist diese Lehre aber zugleich eine Gefahr für die — wie wir bei Herder zu zeigen haben werden: die Erfülltheit des Lebensbegriffs durch die „Hervorbringungen" garantierende — Lebenskategorie Dynamik, deren Problematik zuerst in ihrem vollen Gehalt Herder und Humboldt erkannt haben (67).

2. Lebendige Erkenntnis.

In dem allgemeinen Aufsässigwerden des Lebens, wie es die Rede von ihm als zentenarer oder epochaler Leitidee ausspricht, fließen u. a. Neuverständnis (68) oder naturalisierend-humanisierende Säkularisation (69) des christlichen Lebensbegriffes mit dem vitalen Sturm und Drang (70), der hinaufgeläutert wird zu den tiefen Erfahrungen der Lebendigkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt (71), der Natur (72) und ihrer Erkenntnis, zusammen (72b).

„L e b e n d i g e E r k e n n t n i s“ glaubt Novalis erst in seiner Zeit bemerken zu können (73), wie überhaupt — etwa seit Herder — immer wieder die Hinwendung zum Leben als Grundzug der neueren Philosophie erscheint (74). Die Geschichte des Ausdrucks führt über die cartesische Einschränkung auf die klare Erkenntnis — „lebendig“ im Gegensatz zur unklaren toten Scholastik — und die empiristische auf die äußere Erfahrung — im Gegensatz zur „toten“ Spekulation — zu dem im Sturm und Drang mächtig aufbrechenden Protest gegen die Verstandesherrschaft — es ist immer ein ganz bestimmter Typ von Philosophen, dem das Erkennen „nur“ als Teilfunktion erscheint: die Gegensätze von Herz oder Gemüt und Verstand oder Vernunft, Hirn oder Kopf, von Gefühl und Denken, Geist und Seele bez. Leben, dies jedoch erst eine moderne Wendung, erscheinen in der Folgezeit nur als Auslegungen des ursprünglichen Aufstandes. Es wird zu zeigen sein, wie Hamann im Anschluß an die von Shaftesbury erhobene Forderung auf Wiedereinsetzung der „Leidenschaften und Empfindungen unter die legitimen Erkenntnisarten diese Lehre als Philosoph des frühen Sturmes und Dranges an Herder weitergibt, der sie systematisiert. Seit diesen von uns im zweiten Kapitel behandelten Denkern bis hin zu dem aktuellen Kampf gegen den Geist, dessen wissenschaftlicher Hauptexponent heute Klages ist — tritt der Verstand mit den Attributen: „starr, tot, grau, leer, kalt, mechanisch, rechnerisch, rigid, steril, verstaubt, zersetzend, trocken oder vertrocknet, technisch“ usw. auf (75), die ich als negative Lebensbegriffe bezeichnen möchte.

Mit dieser erkenntnistheoretischen Kritik steht die Lehre von der Inobjizierbarkeit des Lebens in so engem Wechselverhältnis, daß schwerlich etwas darüber auszumachen ist, welche historisch oder logisch — i. S. der eigentümlichen Systemimmanenz — früher ist. Abgesehen von den elementarsten Ausdrücken beider Ueberzeugungen in der überzeitlichen Vitalphilosophie (76) zeigt sich in wissenschaftlicher Form die erkenntnistheoretische Kritik zuerst in der — von Hbdt. begrifflich so formulierten — Lehre von der „Totalität des Gemütes“. Die Frage der E r f a ß b a r k e i t d e s L e b e n s überhaupt läuft auf die speziell erkenntnistheoretische hinaus, ob das Leben durch radikalere Begriffe zu erfassen sei, oder wie es überhaupt mit der begrifflichen A n - (im Gegensatz zu Hinter-) gehbarkeit des Lebens bestellt sei.

Denn die Erfahrung der inneren Relevanz der bisher unterdrückten Erkenntnisweisen offenbart sich nun nach deren Befreiung in Verbindung mit mystisch-ästhetischer Wortfeindlichkeit (77) in einer Scheu, die Tiefen des Widerfahrnisses zu erhellen, das Erfahrene durch Verstand und Wort bloßzustellen.

> Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
> Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.
> Schiller, Distichon „Die Sprache“.

> Ergründen macht Empfinden unerträglich
> Und jedes wahre Fühlen ist unsäglich.
> H. v. Hoffmannsthal, Kleine Dramen I, 13.

Das wurde tausendfach wiederholt. Das Leben widersetzte sich in seiner ersten Bestimmung als universales ebensosehr der Er-

fassung durch eine Teilfunktion, wie in seiner Unmittelbarkeit der durch mittelbare wenn auch klarere Funktionen.

Für die Geschichte der Geisteswissenschaften, deren Zusammenhang mit der Lebensphilosophie bisher einfach unterstellt wurde, wird zu zeigen sein, wie nach der Abtrennung des biologischen Lebensbegriffes neben den Begriffen des Lebens als des Ursprünglichen im psycho-, phylo- und ontogenetischen oder historischen Sinne (78) oder im populären Sinne als des Gegenwärtigen (79) oder Praktischen (80) der Begriff des Lebens als des Ursprünglichen im erkenntnistheoretischen Sinne, als des Prologischen (81), wichtig wurde und den inneren und äußeren Charakter der Geisteswissenschaften modifizierte (82). Durch diesen letzteren Begriff, mit dem der der Totalität der Gemütskräfte wohl insofern zugleich da ist, als er das Interesse auf das Vorlogische in jeder Hinsicht lenkt, bleibt — nach der allgemeinen Ablehnung der begrifflichen Hintergehbarkeit des Lebens — noch die Frage nach der Angehbarkeit des Lebens überhaupt zurück, die sich nun allgemein so stellt: Wie kann das Prologische (Leben) betreffbar sein?

Dabei haben wir verschiedene Auslegungen zu unterscheiden, deren Problematik im Einzelnen hier entfernt nicht erschöpft werden kann.

Erkenntnis und Leben.

1. Auf Grund der Lebenskategorie Universalität kann das Leben nicht durch eine Teilfunktion hintergangen werden (85). Eine Lösung ist etwa Diltheys, wie ich zeigen werde, von Herder formulierte Lehre, daß das Erkennen, die Wissenschaft, die Objektivationen „Organe" seien, die sich das Leben in dem rätselhaften Streben, sich selbst zu erfassen, selbst „organisiert". Terminologisch, das sei, da nur dieses Moment hier im Ziel unserer Arbeit liegt, bemerkt, ist dabei vor allem die Ablehnung des Begriffes „Teil" zugunsten des „Glied" oder „Organ" in Hinsicht auf die Relevanz der physiologischen Begriffsbildung wichtig (s. Anm. 247).

2. Die Lebenskategorie Unmittelbarkeit läßt scheinbar nicht eine mittelbare Betreffbarkeit des Lebens — und das Erkennen erscheint eben als vermittelt — zu. Soweit nicht die Lösung wie im vorigen Fall gefunden wird, tritt hier meist die Lehre von der „Schau" als wert- und seinsmäßig dem Erkennen übergeordnete, in jedem Sinne „ursprünglichere" Erkenntnisweise ein (84). Neuerdings haben wir zwei Differenzierungen dieser Lehre zu unterscheiden:

a) die vital philosophische von der Diastase von Leben und Geist, die eigentlich immer schon der Behauptung zu Grunde lag, daß jede begriffliche Annäherung an das Leben nolens volens Entfremdung davon sei (85). Dem Geist gegenüber erscheint die Seele als das ursprüngliche Organ des Lebens. Diese Lehre hat, wie so viele andere, die wir herauszustellen haben werden, in ihrer geisteswissenschaftlichen Ausprägung ihre Wurzel in der Aesthetik: schon früh wird erkannt, daß das künstlerische Erleben dem wissenschaftlichen Erkennen gegenüber ursprünglich und feindlich ist (86). Dieser Gegensatz ist eine alte Wurzel des viel diskutierten von Erkennen und Erleben: An der Behandlung dieses Gegensatzes (87) zeigt sich, daß jedem der Diltheyschen Typen eine besondere Art des Gegensatzes zukommt: also bis in die Fassung der allgemeinsten „Begriffe erster Ordnung" zeigt sich die Bestimmtheit durch den Relevanzboden. Naturalismus und dualistischer Idealismus sind diastatisch. Sie setzen eine Seite absolut, um den Gegensatz aufzuheben: der Naturalismus das Leben (Vitalphilosophie und Panbiotismus), der dualistische Idealismus

das Erkennen (88). Der objektive Idealismus denkt in Polaritäten. Notwendig erscheint von dem Boden anderer Typen aus die Antwort des objektiven Idealismus auf den Gegensatz von Leben und Erkenntnis, der doch nun einmal erfahren wird, daß „beide aufeinander angewiesen seien" (89), daß sie sich „gegenseitig erwirken müßten" (90), als Stein statt Brot. Auch der Hinweis, daß Erkenntnis selber Leben sei, ins Leben eingebettet, hilft offenbar, sonst würde ja die Frage nicht immer wieder gestellt, dem, der unter dem Zwang des Auseinanderklaffens beider steht, nichts.

b) Die existentialphilosophische Lehre vom Sein als Untergrund des Erkennens kann ich hier nur der Vollständigkeit halber anführen als modernen Lösungsversuch. Ebenso den ihr gegenüber von Seiten der Kulturphilosophie vorgebrachten Einwand, wie man denn selbst zu dieser Erkenntnis gekommen sei, wie dann überhaupt noch allgemeingültige Aussagen möglich wären. Gelegentlich wurde erwähnt, daß diese diskursiv-unexistentielle Frageweise den spezifischen Redemodus der Existentialphilosophie völlig verkennt.

3. „Wer will es wagen das Werden zu beschreiben?" (91). Die Lebenskategorie Dynamik ganz allgemein macht in allen den Systemen besondere Schwierigkeiten, die nicht schon in der Begriffsbildung selbst ein dynamisches Verhältnis sehen wie Herder (s. u.). So z. B. bei Hbdt.; wir werden zu zeigen haben, was er zur Bildung von Begriffen, die zur Erfassung des „Stromes des Lebens" geeignet sind, zu sagen hat (Hbdt. — Kap. § 6).

4. Universalität, Unendlichkeit (Unergründlichkeit = ohne Grund, auf dem das Erkennen Fuß fassen könnte, man denke an den existentialphilosophischen Begriff „Bodenlosigkeit" s. A. 234), ferner der uns im Folgenden des öfteren begegnende Begriff der Totalität und Einheit des Lebens (Ganzheitlichkeit) sind die die Irrationalität des Lebens ganz allgemein umschreibenden Lebenskategorien. Neue Lösungen ihr gegenüber bietet vor allem die Lehre vom irrationalen Rest, der — von vornherein „anerkannt" („das Leben ist nie ganz in Begriffe auflösbar" [92]) von konstituierender Bedeutung ist.

Mit den hier zusammengefaßten Lebenskategorien haben wir zugleich etwa die angeführt, die das Leben als metaphysischen — Quasi = Gottesbegriff — konstituieren.

An der Lösung aus dem Gesamtkomplex dieser Fragen nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Leben läßt sich in besonders klarer Weise die Beziehung zwischen Lebensphilosophie und Kulturphilosophie darstellen. Diese (94) nämlich spricht in dieser Frage speziell erkenntnistheoretisch, indem sie erklärt: „gerade in der begrifflichen Durchleuchtung, wie sie die denkende Intention vollzieht, werden diejenigen Beschaffenheiten (überhaupt erst) offenbar, auf die der Begriff „Irrationalität" hinweist". Ohne sie „bleibt das Irrationale nur der undurchdringliche, undurchdrungene Fremdkörper, an dem sich der Intellekt die Stirn einrennt, (wie weit ist diese Lehre von Dilthey entfernt!), während es sich hier in die Wirklichkeit verwandelt, von der der Intellekt die Hände läßt, weil er ihre Eigenlebendigkeit erkannt und anerkannt hat". Während es jener — was angesichts des leichten Spiels, das die kantianische Richtung immer mit allen geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheorien hatte, hätte klar werden sollen — auf etwas durch diese Kritik garnicht Betreffbares ankam: Wir werden immer wieder zu betonen haben, wie weder der Realitätsnachweis Diltheys noch seine Vorläufer im Virtualismus, ebensowenig die virtuali-

stische, polaristische und funktionalistische Kategorienlehre (Herder, Humboldt, Dilthey) erkenntnistheoretisch i. e. S. (95) oder gar kritisch (96) war, sondern allein psychologisch — deskriptiv und praktisch hingeordnet auf, sowie abgezogen von positiver, praktischer Arbeit der Geisteswissenschaften (s. S. 83 f.). Immer wieder drückt sich in den Warnungen vor dem bloßen Denken, wie sie sowohl die Lehre von der Totalität des Gemütes bei Herder, als Humboldts Lehre von dem Aufeinanderangewiesensein von Empfindung — Phantasie — Verstand unter der Stoff-Form-Kategorie, als Diltheys bekanntes — übrigens schon früher geprägtes — Wort vom Messer, dessen Schärfe man nicht erproben kann ohne zu schneiden, — und zwar etwas zu schneiden (97), enthalten, derselbe praktische Zug aus.

Tatsache ist, daß die Geisteswissenschaften arbeiten auf Grund des Versuches, die doch nun einmal offenbar entgegengesetzten Pole „kalte Beschauung" und „brausendes Leben" einander anzunähern — durch Erweiterung jener zur Totalität des Gemütes und durch Entdeckung — nicht Erfindung! kategorialer — zunächst im Sinne sprachlicher Betreffbarkeit überhaupt — in diesem selbst, d. h. Aufhebung der Trennung von Rationalität und Leben auf einem der verschieden dargelegten Wege. — Diese Tatsache bleibt der Ausgangspunkt jeder Theorie der Geisteswissenschaften und zwar streng im Sinne der Beschreibung, die, wie Dilthey immer wieder betont, von derem konkret vorliegenden Tun auszugehen hat.

Die mehr erkenntnistheoretische Frage nach der wissenschaftlichen Angehbarkeit des Lebens steht übrigens in einem größeren Zusammenhang: man denke an die Frage des Verhältnisses von Wert, Sinn usw. und „bloßem" Leben. Bekanntlich zeigt sich der Panbiotismus auf diesem — also mehr ethischem — Gebiete besonders kraß (100).

Eine typische Gegenpostion zur Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage vom Standpunkt des Lebensuniversalismus aus vertritt schon Schiller anläßlich der Besprechung von Herders Forderung, daß „die Poesie aus dem Leben, aus den Wirklichkeiten (!) hervorgehen, damit eins machen und darein zurückfließen müßte" (98). Es ist der immer wiederkehrende „Protest der Idee", wie ich es nennen möchte, der hier hervorbricht und der in den positiven Wissenschaften immer wieder erfahren wird (99). „Indem die Lebensphilosophie in den Sinngebilden nichts weiter erblickt, als den Ausdruck des sie erzeugenden und tragenden Lebens, unterschlägt sie diese sie selbst erst ermöglichende Weise des Auffassens (!), unterdrückt sie zugleich alle inneren Spannungen (!), die in dem Sachverhalt begründet sind, daß der Mensch, um sich ausdrücken zu können, zunächst und vor allem einmal etwas, d. h. ein Objektives und damit der Bewegung des Ich (d. h. wohl hier „des Lebens". D. Vf.) Enthobenes ausdrücken muß" (Litt., Philos. d. G. 52), d. h. wohl nichts anderes, als daß hegelisch (A. 94) umgedeutet im Leben selbst das Andersein, die Idee, aufbricht, vor das gebracht das Leben erst zu sich selbst kommen kann (101). Aber das ist eine bereits unsern Rahmen transzendierende Deutung. Denn hier ist einfach die Frage nach dem Sinn und Wert in den Geisteswissen-

schaften oder die ältere nach der Bildung von Allgemeinbegriffen (s. S. 46 u. ö.) und der begrifflichen Erfassung von ganzheitlichen (Lebens)-Gebilden, die für die Praxis „schlechthin entscheidende Frage“ gemeint: „Wie können die Objektivität der geistigen Gehalte und die Realität lebendiger Bewegung so zusammen bestehen, daß weder die seelische Wirklichkeit zum Schattenbild in sicher gegründeter, ideeller Ordnung verblaßt, noch das Reich der Idee in der quellenden (!) Fülle (!) der Wirklichkeit (!) untergeht?“ (102) (Litt op. cit. 57f.).

Die Frage: wie sind „anschaulich-allgemeine Begriffe“ möglich? ist nicht eine nachträgliche, kritische, sondern, da sie sich auch im einfachsten Vollzug der positiven Wissenschaften aufdrängt, in gewissem Sinne eminent konstituierende: wir haben im Verfolge unserer Grundfrage zu zeigen, wie weit implicite und explicite diese Frage in der Geschichte der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung gelöst wurde.

Unsere Grundthese, die vollständig lautet: „Die objektiv idealistische Lebensphilosophie ist die Zuspitzung und Methodisierung der den Geisteswissenschaften seit Herder zu Grunde liegenden Dogmatik“ (s. o.) zu verifizieren, kann nur durch die historische Darstellung selbst versucht werden, soweit das überhaupt im Rahmen einer terminologiegerichteten Untersuchung, wie der vorliegenden, zu erwarten ist. Sie schließt ein, was bereits an einigen Stellen angedeutet wurde (Typenlehre, Lehre von der Mesotes, Gegensatzbegriff), daß ein Verlassen des bezeichneten Bodens — etwa im Sinne existentialphilosophischer Radikalisierung vitalistischer Anwendung von der Geschichte (103) oder — sei es psychologischer, sei es soziologischer — Naturalisierung — mindestens ganz fundamentale Veränderungen der geisteswissenschaftlichen Arbeit (104) und ihrer Ziele und — eben auf Grund der durch die Zerstörung der jenseits des Wissenchaftlichen liegenden weltanschaulichen Grundlagen veränderten Symbolwerte — auch ihre Terminologie zur Folge hat.

3. Lebenskategorie und geisteswissenschaftlicher Begriff.

„Wer noch vor etwa 20 Jahren aus der Lehre der vorherrschenden Schulphilosophie kommend den Studien einer Geisteswissenschaft sich zuwandte, der konnte eine eigenartige Ueberraschung erleben. Als Philosoph mochte er glauben, die Königin der Wissenschaften, seine Königin, herrsche unbeschränkt. Mit einem Male stieß er hier auf einen Staat im Staate. Als gäbe es keine berufenere Instanz in weltanschaulichen Fragen, sprach dem, der Ohren hatte zu hören, aus diesen Einzelwissenschaften ein eigenes, selbständiges Weltbild. Zwar nicht systematisch aufgebaut und nicht in der Sprache des Begriffs, aber doch reich und widerspruchslos entfaltet in einer ganz sicher gehandhabten Terminologie. Nicht distinkte, aber klare und in ganz besonderen und ihrem Sinne nach hoch philosophischen Bedeutungen waren hier Aussagen zu finden, war die Rede von Kultur, Bildung, Idee, Geist, Seele, Genius, von Mensch, Menschheit, vom ganzen Menschen, Volksgeist, vom Verhältnis von Kultur und Volkstum, Kultur und Sprache, Sprache und Volkstum, von Leben, Lebendigkeit, Erleben, Lebensausdruck, „Sein“ (Goethes „Sein“), Sein und Werden, Sein und Ausdruckssein, Gestalt, „Substanz“ (i. S. v. „sittlicher Substanz“), „Existenz“, Natur und natürlich, Ursprung und Entstehung, von organisch und Organis-

mus, von Totalität, von Kraft, Macht, Liebe, Individualität, Freiheit, Schicksal, Echtheit, Tiefe, Größe, Bewußtsein und unbewußtem Schaffen, von schöpferischen Prozessen und Bedeutung des Handelns, Ethos, Entscheidung und schließlich mannigfachen erkenntnistheoretischen Korrelaten dieser Begriffe: Anschauung, Schau, Intuition, Einfühlen, Verstehen usw. in überwältigender Fülle. Eine Art Tagesansicht, mit Fechner zu sprechen, der geschichtlich-geistigen Welt ist in diesen Ausdrücken eingeschlossen. Ein Tag in dem sich der Geisteswissenschaftler bewegt wie der Fisch im Wasser — oder für den man blind (!) ist. Sehr bestimmte kulturphilosophische Anschauungen, gruppiert oder doch gruppierbar um ganz bestimmte Grundgedanken" (105).

Vergleichen wir allgemein die von Rothacker angeführten spezifisch geisteswissenschaftlichen Kategorien mit den von uns dargelegten Lebenskategorien, so scheinen sie zunächst durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt zu sein. Seine Ueberbrückung ist unsere eigentliche Aufgabe, indem wir jene scheinbar nur den unreflektierten Boden der positiven geisteswissenschaftlichen Arbeit entstammenden Begriffe als notwendig gewissen theoretisch sehr wohl angebbaren Gründen entspringend aufzuzeigen versuchen, als deren indirektere kategoriale Verfestigungen uns unsere „Lebenskategorien" i. e. S. erscheinen: so ist, um ein ohne weiteres verständliches Beispiel zu geben, der Begriff „organisch" in seiner Uebertragung auf positiv bewertete geistige Gebilde Ausdruck des Gefühls der Eingebettetheit in den Lebenszusammenhang.

Eine Geschichte der Lebenskategorien stellt Groethuysens „Anthropologie" dar, in der jene als „Lebensbegriffe" bestimmt werden, „in denen Lebensvorgänge sich fassen lassen. Bestimmte Lebensbestimmungen gelangen zur Darstellung, in denen sich ein typisches Gesamtverhalten zu dem Menschen und zum Leben ausdrückt. Das ist das Gebiet der Lebensphilosophie" (106). Wie Groethuysen von „stoischen" sprach schon Dilthey von „römischen Lebensbegriffen" (107), jedoch handelt es sich hier wohl mehr um eine Uebertragung des lebensphilosophischen Begriffs. Wir wollen uns darauf beschränken, einige Vorläufer der Begriffe „Lebenskategorie" und „Lebensbegriff" — in ihrer speziellen Eigenart — zu geben, indem wir, immer im besonderen Sinne der Arbeit, schon auf die Wortprägung achten: das Terminologische.

Im Vorblick auf Diltheys Theorie der Lebenskategorie und ihre Entstehung aus „Zügen des Lebens", die durch Erlebnisse konstituiert sind (108), dürfen die Ausdrücke „Lebensbezüge", „Lebensverhältnisse", sowie „Lebenskreise" und „-linien" als solche bezeichnet werden. Während in der ganzen lebensphilosophischen Rede Schleiermachers vom „hervorbrechenden Lebensmoment" und Asts von den „Faktoren des Lebens" — Dilthey spricht bis zur Einleitung meist von „Elementen des Lebens", seitdem — Zeichen der fortschreitenden Funktionalisierung — von „Kräften" (vgl. S. 51 u.) — das eigentlich kategoriale Moment auf ein Minimum reduziert ist, wird in der zeitgenössischen Lehre von der „Bestimmung" des Lebens" (109) in den großen idealistischen Systemen gerade dieses Moment aufs höchste betont. An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie wenig zutreffend die enge Verknüpfung Diltheys — ich betonte schon: nur des späten — mit Hegel bei Marcuse ist. Abgesehen von dem jungen Hegel — das Verhältnis des Lebensbegriffs der Phänomenologie zu dem der Periode Hegels, die Haering dargestellt hat (s. das Register!), wäre gerade im Hinblick auf das Problem des Kategorialen höchst interessant zu untersuchen — steht hier von den deutschen Idealisten Fichte Dilthey wesentlich näher. Seine Lehre von der Energie (s. S. 78) rühmte Dilthey besonders. Man denke aber auch an die in der „Anweisung" entwickelten Lebenskategorien, die recht an Groethuysen erinnern: „Selbstbewußtsein", „Vereinigung mit dem Ewigen", „Beziehung auf das Eine" usw. (110).

Erst bei Renouvier taucht der Begriff der „catégorie vivante“ auf, als solche wird die „personnalité“ als „individuelle, konkrete Realisation der Relation und die Synthese zwischen Soi und Non-Soi“ (Fichte!) bezeichnet (Lysinsky, Kategoriensysteme d. Gegenw. Diss. Lpzg. 1913 p. 31). Kühnemann bemerkt den symbolhaften Charakter der „Lebensbegriffe“ bei Herder (H.s Persönlichkeit; 1893, p. 161), Spranger spricht in seinem „Humboldt“ bereits von „Lebensbegriffen Shaftsburys“. Bulle wendet Diltheys Begriff — nur um das Begriffliche handelt es sich hier, irgendeine inhaltliche Explikation muß ich mir versagen — in seinem Euphorionaufsatz (XXI; 1914) über Goethe ohne Erklärung vielfach an (explicite 164 f.). Diltheys Schüler L. Stein schreibt schon 1908: „Der junge Hegel geht vom Leben aus, vermittelst der im Leben enthaltenen Kategorien bestimmt er das Absolute“.

Lebenskategorie, so möchten wir systematisch an das Historische anknüpfend, zusammenfassen, kann heißen:

1. formal lebensnahe Kategorie („warm“, „flüssig“),
2. material lebensgesättigte („Kraft“ gegenüber „Kausalität“),
3. zur Erfassung von „Leben“ geeignete Kategorie (i. S. der Definition von Groethuysen),
4. „dem Leben entspringende“, „ es ausdrückende“ Kategorien (hier wird die Mißlichkeit einer Trennung zwischen systematischer und historischer Betrachtung besonders klar, wobei natürlich die letzten Klärungen dieser Unterscheidungen erst in der historischen Ausführung, für das Letzte besonders im Dilthey-Kapitel erwartet werden können).

Mit dem Gegensatz in der Gewinnung ist der Unterschied von geisteswissenschaftlichen Begriffen und Lebenskategorien nicht erschöpft. Während jene nur an der konkreten Betrachtung der Objektivationen entstehen, entspringen diese in ihrer Allgemeinheit der abstrakteren Betrachtung des Lebens — aber nur scheinbar, denn — das ist besonders an Diltheys Kategorienlehre deutlich — zumindest nur in der Hinordnung auf die Objektivationen haben sie Sinn (Erfüllung), und darin unterscheiden sich Diltheys von den von uns S. 20 f. u. 23 f. dargelegten Kategorien. An ihnen sind besonders einfach die Ursprünge einiger lebensphilosophischen Grundlehren, etwa des Verhältnisses zwischen der Lebenskategorie „Universalität“ und der Lehre von der Totalität des Gemütes darzustellen.

Wenn wir vom ersten Wort unserer Arbeit an die Geschichte der geisteswissenschaftlichen Begriffe und ihrer Bildung als eine Bewegung zum Kategorialen hin verstehen (111), so haben wir das Verhältnis von geisteswissenschaftlichem Begriff und Lebenskategorie von der grundlegenden Tatsache aus zu betrachten, daß sich nach Dilthey Lebensphilosophie als theoretischer Grund der Geisteswissenschaften darstellt (VII, 27), daß er „beide in beständigem innerem Zusammenhang und Wechselverkehr sieht“ (112) (l. c. 136), ja, daß er „Kategorien des Lebens“ und „K. der Geisteswissenschaften“ einmal (l. c. 364) fast synonym gebraucht hat. Eine klare Unterscheidung zwischen Begriff und Kategorie liegt auf unserm Gebiet nicht vor: D. z. B. gebraucht beide gerade in der Abgrenzung der Geistesw. von den Naturw. durcheinander (VII, 71, 255 f.). Die weit verbreitete Rede von den historischen, sozialen, anthropologischen und soziologischen, literatur-, kunst- und religionswissenschaftlichen Kategorien (113) verkennt meist, daß nicht nur die Regionsadäquatheit (wie sie mit der eigentlich gegen die Definition von

Kategorie in der traditionellen Logik verstoßenden (s. A. 17) Forderung auf immanente Kategorienbildung, in den einzelnen Geisteswissenschaften gegeben ist) entscheidend für die Bezeichnung Kategorie gemacht werden kann. Wenn man es nicht mit E. v. Hartmann bloß für eine Frage der Opportunität ansehen will, was man noch als Kategorie bezeichnet, so muß auch eine gewisse gegenständliche Fülle (Connotationsradius: 114) und Abstraktionsstufe gefordert werden (115).

Davon ist unabhängig die Allgemeinheit der Kategorien (116). Die Behandlung dieses Problems zeigt am allerdeutlichsten den Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Geisteswissenschaften. In bezeichnender Weise wenig scharfer Distinktion überträgt der lebensphilosophische Geisteswissenschaftler seine Abneigung gegen das Formale (117) auf das Allgemeine in seinem Streben nach dem Konkreten, Realen und Besonderen. Wie aber schon Herders Auffassung des Begriffs als eines „lichten Eins aus Vielem" zeigt, bestrebt man sich ganz im Sinne des „gemäßigten Realismus" (118) das Allgemeine und Besondere im geisteswissenschaftlichen Begriff unter der Herderschen (s. S. 49) Kategorie des Ineinander zu sehen (119), indem die geisteswissenschaftliche Theorie als Werk des Kunstschaffens (120) erscheint, von dem ja wiederholt (121) wie von der „genialen Anschauung" des Historikers die Verschränkung des Besonderen mit dem Allgemeinen behauptet wird, soweit nicht überhaupt in der radikalen Vitalphilosophie das Allgemeine als dem Leben inadäquate Kategorie erscheint (Schopenhauer, Bergson, Th. Lessing).

In dem wiederholt zu berührenden Zweifel an der Möglichkeit lebendiger Begriffs- und Kategorienbildung in den verschiedenen angedeuteten, immer wiederkehrenden Richtungen zeigt sich ein echt wissenschaftlicher Zug. Wir werden ihn meistens als ein Bestreben nach Symbolnähe und materialer Sättigung (122) zu charakterisieren haben. Wenn zu dem öfters erwähnten Verhältnis des naturwissenschaftlichen zum geisteswissenschaftlichen Kraftbegriff etwa nur als Beispiel die Begriffe „Masse" (123), „Sinn" in demselben Verhältnis herangezogen werden dürfen oder der Vergleich des geisteswissenschaftlichen Persönlichkeitsbegriffes mit dem juristischen, so scheint mir das Gemeinte ohne weiteres klar zu sein. Tatsächlich kann das in dem am Anfang dieses Absatzes zitierten Abschnitt aus Rothackers Aufsatz gestellte Problem der konkret-allgemeinen, individuell-formalen, abstrakt-flüssigen Begriffsbildung kaum kürzer und besser als in dem Begriff der „klaren, wenn auch nicht distinkten" Begriffsbildung zusammengefaßt werden.

Wir können uns zum Schluß nur in aller Deutlichkeit vor Augen stellen die immer hinter all unsern Erörterungen stehende Frage:

„Zerbricht nicht etwa auch der traditionelle Begriff der Begriffsbildung, und erscheint nicht die ganze ältere Fragestellung nach geisteswissenschaftlichen „Begriffen" als schief und an die Materie nur herangetragenes Schema, wenn wirkliche Versenkung in das tatsächliche Denken der Geisteswissenschaften das „geschichtliche Erkennen" auf die fundamentale Basis einer logisch ganz unerhörten Kategorie der „anschaulichen Verallgemeinerung", der Möglichkeit „anschaulicher Abstraktion" und „abstrakter Bilder" der geschichtlichen Welt setzt" (Rothacker, Einl. 273)?

Eine Antwort darauf kann nur in der historischen Darstellung enthalten sein.

Zweites Kapitel

HERDER

> Darf man verblichene Tugenden und Grundsätze nicht vorführen, bloß weil sie nicht die Vulgiagen unsrer Zeit sind? Eben das, dünkt mich, müsse man aus vorigen Zeiten hervorführen, woran es der gegenwärtigen entschieden und zu ihrem eigenen Nachtheil fehlet. Herder, XVI, 310.

1. Erkenntnistheoretische Grundlagen.

Die Geschichte der H.schen Erkenntnistherie und insbesondere seiner Kategorientafel steht abgesehen von wenigen Untersuchungen ausschließlich im Zeichen des Vergleichs mit Kant. Wollte diese meist kritische Interpretation nicht an der Oberfläche hängen bleiben, so mußte sie zu den Grundintentionen beider Erkenntnistheorien vordringen, d. h. gewisse letzte Vorentscheidungen aufzeigen, aus denen sich gleichsam mit „innerer“ Konsequenz das logisch Faßbare ergibt (124). Die von Dilthey im tieferen Sinne erst inaugurierte geisteswissenschaftliche Typenforschung hat in Kant und Herder geradezu ein Schulparadigma (125). Es wäre im Sinne unserer Relevanzfrage zu untersuchen, wie weit überhaupt eine Erkenntnistheorie im üblichen Sinne in Hs. Absicht liegen konnte. D. Vf. ist sich bewußt, daß er, indem er auf die traditionelle Folie für die Betrachtung Hs. verzichtet zugunsten des historisch-genetischen Weges, eine gewisse petitio principii begeht. Diese Methode scheint ihm aber durch die Geschichte sowohl als durch die eigene speziell terminologiegeschichtliche Betrachtungsrichtung — die eine Erweichung des Kategorienbegriffs im (S. 28 und 45) erwähnten Sinne nötig macht — nicht weniger gerechtfertigt, als die vergleichende Methode es durch den ausdrücklichen Hinweis des Titels der auch hier in den Mittelpunkt zu stellenden „Metakritik“ ist.

Die oft als bloße Haarspalterei — vor allem von Michalsky, übrigens ein Diltheyschüler — getadelte Kritik des Titels der K.

d. r. V. am Anfang der Met. enthält eine Antwort auf die von uns gestellte Relevanzfrage: Hs. Einwurf: „Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert (126) man nicht, sondern man unter sucht, bestimmt, begrenzt (127) es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch“ (128), deutet den geisteswissenschaftlichen Grundgedanken an, daß im Gegensatz zudem ana- (besser kata-) lytischen, kon- (besser ana-) struktiven Verfahren der begreifenden Naturwissenschaften, denen ja Kants Erkenntnistheorie entspringt (129), komplexen Erscheinungen gegenüber allein das auf „Anerkennung“ (130) gegründete Verfahren des Zergliederns (131) adäquat ist, verbunden mit der „freien und totalen (132) Auffassung dem bloß (!) denkenden Durchgehen oder kritischen Ansehen“ gegenüber als hier allgemein angemessene Erkenntnisweise erscheint (133). Welche tiefgreifende Verschiedenheit in der Auffassung vom Lebendigen — und nur von der lebendigen Erkenntnis (s. o.) ist hier die Rede —, die der eine nur in der kritischen, besser kritisierenden d. h. zupackenden, strukturzerstörenden Vivisektion, der andere nur in sich, d. h. ihm selbst (134) angehen zu können (135) glaubt, sich hier auftut, bleibe angedeutet. Hier soll nur schon — als ausdrücklich auf der Menschlichkeit der Erkenntnis begründet — das Moment der Unhintergehbarkeit der lebendigen Erkenntnis dargetan werden.

Bei der Bestimmung des erkenntnistheoretischen Standpunktes Hs. als Idealrealismus als solchen bezeichnet Rothacker den objektiven Idealismus ganz allgemein, stößt auch hier wieder zuerst die Tatsache auf, daß überall da keine scharfen Begriffsdistinktionen gemacht werden, also auch nicht zu fordern sind, wo sie nicht systemrelevant sind (s. ob.). So bleiben bei H. Dasein, Leben, Wirklichkeit, Natur schon einfach terminologisch meist ununterschieden (z. B. „Gott“ 539 ff.; „Ideen“ 196) ebenso meist — auch hier: außer im Kategorienschema selbst — Verstand und Vernunft; Gemüt, innerer Sinn, i. Sinnlichkeit, Seele (136); Form und Gestalt, während „Innewerden“ ausdrücklich gegen „Anschauung“ abgegrenzt wird (137).

Es ist bekannt, daß sich H. besonders gegen Kants „Zweistammlehre“ (138) der menschlichen Erkenntnis wendet: Verstand und Anschauung, Empfinden und Denken erscheinen ihm in „inniger Konkurrenz“, in einer „feinen Ehe“ (139), damit aber auch Begriff und Erfahrung (140). Deshalb kann der Begriff nicht in einer abgelösten Logik abgehandelt werden, sondern diese „muß, wenn in ihre Glieder (!) Leben (!) und Geist (!) kommen soll, in den Körper (!) des Seelenlebens zurückgepflanzt werden, in die Psychologie, die ihrerseits „mit dem Mark der Physiologie zu verbinden ist“ (141). Von der Aufhebung der traditionell so ernst genommenen Scheidung zwischen Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik nimmt die Kritik an diesem ganzen Erkenntnisschema von kantianischer Seite her, mit der sich in der Geschichte der Geisteswissenschaften immer wieder der Vorwurf der „logischen Anspruchslosigkeit“ verbindet, ihren Anfang (142). Ihr gegenüber sollte immer wieder darauf hingewiesen werden, daß — wie schon Haym bemerkte (143) — die Fragestellungen bei Kant und H. — hier als Typen zweier großer Richtungen — völlig verschieden sind.

2. Totalität und Einheit des Gemütes (144).

Auch bei der Entstehung der Grundbegriffe der geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheorie bemerken wir wieder den Einfluß sowohl der Aesthetik — nämlich in Bezug auf die Wiedereinsetzung des Gefühls in die legitimen Erkenntnisarten — als des Naturismus (s. A. 32) — im Einklang mit dessen Grundlehren die Bindung des Verstandes an die niederen Erkenntnisarten gefordert wird (s. A. 159).

Letzteres hängt mit der Neuwertung des Primitiven, Ursprünglichen und „Natürlichen" zusammen, aus der heraus Hamann und Herder „eine von Sinnlichkeit befreite Seele als eine Mißbildung" (jener an Mendelssohn: Unger, H. 151) empfanden. Der Plan einer „Theorie der Bildung des ganzen Menschen auch des sinnlichen" (Bäumler, op. cit. 208) erscheint somit nur als Wiederherstellung des „ursprünglichen" Zustandes. Die damit verbundene Totalitätsauffassung kann, wie aus der Bäumlerschen Darstellung hervorgeht, deutlich als ästhetische bezeichnet werden, und gegen diese Uebertragung regen sich schon früh Zweifel. Schon Goethe nannte Herders Maxime von der Totalität des Gemütes „herrlich, aber schwer zu befolgen" (145), wobei hier wie anderwärts zu bemerken ist, daß es für den objektiven Idealismus meist eine irrelevante Frage ist, das Verhältnis zwischen „idealer Forderung" und „Wirklichkeit" zu bestimmen. Andererseits darf man nicht den Ernst der Frage verkennen, wenn man Hs. Totalitätsidee als Fortschritt gegenüber Kant hinstellt (146): Kant wußte nur allzudeutlich, daß Hs. Ideee eine mit den ästhetischen Kategorien „Polarität", „Ineinander" und „Harmonie" bewirkte Verschleierung des wahren Zwiespaltes war (s. S. 57, 60 u. ö.).

Es ist sehr charakteristisch, daß die Entstehung unseres Begriffs, dem auch hier wieder das Hauptinteresse gilt, bisher nur im Rahmen der Geschichte der Aesthetik (147) behandelt worden ist, d. h. — die populäre Trias von Denken, Fühlen und Wollen (148) vorausgesetzt — daß der für die Aesthetik bedeutsame Gegensatz von Intellekt und Gefühl viel entscheidender war, als der mehr auf die Ethikwissenschaft hingeordnete von Voluntarismus und Intellektualismus (149). So ist die Geschichte der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften in dem Begriff der Tot. d. G. vor allem eine Geschichte des Irrationalismus (150) speziell der Aufnahme des Gefühls — wir nehmen die Rothackersche Untersuchung wieder auf — als der minder distinkten aber klareren unter die legitimen Erkenntnisarten (151).

Die naturistische und die ästhetische Richtung, die beide hier nicht historisch dargestellt werden dürfen, treffen sich in Hamann, als dessen Grundbegriff Goethe geradezu den von uns mit „Totalität des Gemütes" bezeichneten nennt. Von Dilthey ist dargelegt worden, wie Hamann sich gegen die „mordlügnerische Philosophie" wandte, die „die Sinne und Leidenschaften (153) in ihrer Bildersprache (Klages! [s. A. 210]) außer Kraft setzte" (l. c. 349) und gegen Kants (154) „nur philosophisches Denken (155) auf die Bewegung aller Kräfte der Seele und des Gemütes" drang (l. c. 325). Ebenso kämpft H. gegen die „kalte Beschauung" (156) oder das „starre (!) Apriori" (157) zugunsten der sinnlich-gefühlsmäßigen Seite des „ganzen" Menschen. — Nicht nur die ihm mit Rousseau und Goethe (so Dilthey) (158) gemeinsame Begründung der Würde

und Autonomie (159) des Menschen in der Totalität des Gemütes, sondern vor allem der Gedanke, daß allein jene der Totalität des Lebens, der Wirklichkeit (160) homogen — Herders Erkenntnistheorie! — sein kann, sind wichtige Neuerkentnisse Hs. den Vorgängern gegenüber, denn in Verbindung mit der Lehre vom Hervorgehen der Kulturgüter (161) — Objektivationen! — als eigentlicher Gegenstand des Verstehens wurde der Begriff der Totalität des Gemütes ein hermeneutischer Grundbegriff (162): immer steht das Bild vom ganzen Menschen der Isolierung einzelner Lebensgebiete und Kräfte fordernd gegenüber.

Aus der reichen Fülle der mit ihm aufgeworfenen Probleme sei hier nur die Vorahnung des Diltheyschen Begriffs des „seelischen Struktur-(zusammenhanges)" erwähnt (163). „Das große Band der Natur", das sich — wie unten darzulegen sein wird — als auf analoges Ineinander(!)-Wirken aller Kräfte angelegt (Met. 89) darstellt, schafft die Möglichkeit des geordneten Zusammenwirkens von Gedanke, Begierde, Wille, Trieb und Empfindung. In der gegenseitigen Förderung und Begrenzung der Kräfte im inneren Sinn, in der Seele oder „Einheit des Gemütes" (164) entsteht eine architektonische Schichtung", die den „Zustand des ruhigen Ausgleichs" aus einer bloßen Koordination (Summe) zu einer Struktur macht — diese ganz in dem Sinne ganzheitlich verstanden, daß im Anklang an trinitarische Formeln gegen andere Lehren (Riedel) die drei Richtungen der Seele auf das Gute, Wahre und Schöne als eine erscheinen, die Ganzheit als dem Einzelnen vorgeordnet ist (165). Dabei möchte ich nicht verfehlen, auf den sehr fruchtbaren, bisher in seinem Ursprung bei H. wohl kaum beachteten Gedanken hinzuweisen, der die Vernunft nicht als eine Kraft versteht, sondern als „eine Richtung aller Kräfte" (166). Dieser Gedanke scheint mir heute von besonderer Aktualität im Kampfe gegen die Karikaturbegriffe des Geistes.

Bei Humboldt treten für die beiden von uns behandelten Begriffe zahlreiche Synonyma auf: „Harmonie des Gemütes" (St. 213), „vollkommen gesammeltes Gemüt" (St. 219) (167), „Gesamtkraft des Menschen" (St. 248) — überhaupt „der ganze Mensch" (St. 280) und „die gesamte geistige Individualität" (St. 604) — der die „gesamte geistige Welt" entspricht (St. 247; s. o.), — vor allem für das, was wir „Einheit des Gemütes" im Gegensatz zur „bloßen", d. h. unstrukturierten „Totalität" nennen, „reinste Zusammenstimmung aller Geistesvermögen" (St. 456) und „aller vereinigten Kräfte des Gemütes" (St. 517).

In der Romantik ist es, wie besonders schön Borries (168) dargelegt hat, vor allem wieder die Betonung der ästhetischen Bedeutung des Gefühls, darin hat sich ihr bis hinunter zur Jugendbewegung — das sind ja viel bemerkte geistige Zusammenhänge — immer ein ganz bestimmter Typ von Wissenschaftlern (169) angeschlossen und in der neueren Aesthetik ist unser Begriff längst ein erkenntnistheoretischer Grundbegriff geworden (170).

3. Analogie.

Die enge Verbindung zwischen der Lebensphilosophie in ihrer objektiv idealistischen Ausrichtung mit den Geisteswissenschaften muß aber tiefer als im bloßen Erkenntnistheoretischen in den zu Grunde liegenden Lebensbezügen erfaßt werden. Für Hs. und

später Hbdts. als „personale“, als Du-Haltung, zu kennzeichnende Erkenntniseinstellung, die in dem „andächtigen“ Zuge (172) der Geisteswissenschaften, in ihrem Anerkenntnis-Charakter (s. o.) immer wiederkehrt, werden diese dogmatischen Voraussetzungen wohl am besten in dem Gefühl von Geborgenheit (173), Eingebettetheit (174) und All-(Lebens-)verbundenheit, das Dilthey als Grundzug des objektiven Idealismus (175) und Rothacker als Quelle des sogenannten „emanatistischen Denkens“ (176) erkannte, gefunden. Der aus diesen „Urgefühlen“ entspringende Grundtrieb, über die Vielheit hinweg zur ersehnten (ursprünglichen) Einheit vorzudringen (177), erscheint weniger in der erwähnten „Anerkennung“ aller gegebenen Einheiten, Ganzheiten und Zusammenhänge, als in dem Zug zur A n a l o g i e (178).

Hierin war vor allen Dingen, wie schon H. selbst bemerkte, Leibniz sein Vorgänger (dazu allgemein Haym II 265 ff.), der schrieb: omnia in natura sunt analogica (Briefe ed. Kortholutus 1734 p. 201). Für H. hat schon Kant bemerkt, daß er eine besondere Vorliebe für Analogien hat (Rez. d. „Ideen“: „seine in Auffindung von Analogien fertige Sagazität . . . .“; ähnlich Spranger, Humboldt 144; für Hs. Art zu argumentieren vor allem: Posadzy, p. 52, allgemein aber: Litt: op. cit. p. 78, 162: Hs. Dogma von der Analogie). Man kann sagen, daß es, wenn man so will, für H. nur e i n e n modalen Begriff gibt: den der Analogie (vor allem XXI 160). Sehr charakteristisch sagt Nohl in der erwähnten Einl. z. s. H.-Ausg. (I p. XX): „Analogie nicht Demonstration oder Analyse, d. h. nicht Zerlegung der Dinge, sondern ihr Aufnehmen mit dem vollen Gehalt des eigenen Lebens (!) war H. die einzige wahre Methode der Erkenntnis, der immer der G l a u b e zu Grunde liegt, daß Bild und Gleichnis die einzige Möglichkeit seien, das Erkannte auszudrücken.“

Wie wir bereits anmerkungsweise betonten, ist jedoch aus dem Gefühl der kosmischen Verbundenheit und Harmonie (179) die Analogie metaphysisch nicht als die kreatürliche Gottabbildlichkeit, sondern als die emanatistische G o t t e b e n b i l d l i c h k e i t (180) zu verstehen.

Diese Lehre möchte ich von der formalen Analogietheorie durch die Bezeichnung I n t e g r a t i o n s lehre abtrennen (181), die ich als eine Auslegung des alten gemäßigten Realismus im bezeichneten Sinne verstehen möchte. Und zwar in doppeltem Sinne, was mir besonders im Hinblick auf neuere Untersuchungen zum Organismusbegriff wichtig zu sein scheint: nämlich 1. die Integrität des Ganzen, insofern jedes Glied konstitutives Element ist, 2. die ideale Repräsentation des Ganzen im Teil. Jene Lehre werden wir beim Organismusbegriff, besonders bei der Berührung des Verhältnisses zum Mechanismusbegriff (vgl. auch das Verhältnis von Teil und Glied), zu beleuchten haben. Diese aber scheint uns besonders geeignet zu erläutern, in welcher Weise der objektive Idealismus, als dessen Repräsentant uns hier H. erscheint, den Analogiebegriff versteht.

Ich kann hier nicht darlegen, wie stark die aristotelische Erkenntnistheorie in dem Grundsatze verwurzelt ist: a n i m a q u o d a m m o d o o m n i a (de anim. 431 b 20 ff.). Idealistische Wendungen dieses Denkschemas (s. das Dilthеymotto S. 11) sind etwa die Lehren, daß jede Idee das ganze Ideensystem repräsentiere (Korff, Geist I 6; Cassirer op. cit. I 99 u. a.) jedes Wort die ganze Sprache (Hbdt. St. 333) usw. (s. A. 167). Speziell anthropologisch gewendet spricht die Lehre: „homo quasi sive quodammodo omnis humanitas“ H. aus. (XIII, 129, 168; vgl. Hbdt. St. 294 u. ö.; Schleiermacher, Monologen 36, dazu Dilthey, op. cit. 347).

Für uns ist aber hier am wichtigsten die allgemeinste Form dieser Lehre, nämlich, daß in jedem Augenblick, in der Erscheinung das Ganze wirke (Novalis op. cit. 609; das „Ineinander" von Erscheinung und Idee, Besonderem und Allgemeinem!) oder gar, daß sei omne quodammodo omnia sive totum (Spranger op. cit. 31, vgl. A. 419).

Uns kümmert in diesem Zusammenhang weniger, ob diese Integration material-aktuell oder nur formal-potentiell gemeint sei, bei H. scheint mir jedenfalls für das Erkenntnistheoretische letztere Deutung die richtige zu sein: Er schließt sich an die alte Lehre von den exemplarischen Ideen in Gott (All, Natur) an (XIII 145). Wenn gesagt wird: „Auf der ursprünglichen Uebereinstimmung zwischen Welt (Gott D. Vf.) und Mensch beruht die Möglichkeit der Wahrheit" (182), so würde für H. ein gewisser Ton auf das Wort „ursprünglich" zu legen sein, denn geschichtstheologisch gesehen ist — durch den „Fall" (183) — auch für H. die Uebereinstimmung nicht mehr „gegeben". Der Analogietrieb ist eben der zur ursprünglichen Einheit, wobei hier zu bemerken ist, daß an dieser Stelle eine Quelle für die Identifizierung des metaphysisch, psycho-, phylo-, ontogenetisch und historisch Ursprünglichen liegt, die die romantische Schätzung des Originalen — hermeneutisch bedeutsam in der Lehre vom Verstehen aus den Ursprüngen — mitbegründet (s. A.).

Für H. ist der Analogiebegriff weniger ein metaphysisch als ein erkenntnistheoretisch bedeutsamer, insofern als ihm die Lehre von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (184) und — nach dem „Fall" (183) — des Aehnlichen durch Aehnliches entspringt. Hier erscheinen die Lebenskategorien als formae adaequatae (H. III 7). H. betont zugleich das idealistische Moment, indem „für den Verstand die Erscheinungen, die er sich nicht zu gestalten (!) weiß, non entia, keine Gedanken (das realistische und idealistische Moment also völlig parallel), er erkennt an, was seiner Art und seines Geschlechtes ist, wahr wie er selbst" (Met. 89). „Die Sinne (im Verstande von „innerer Sinn", „i. Sinnlichkeit") werden vorzüglich zu Organen (!) der Aneignung, die das Analoge heran- und hereinholen, das Fremde abstoßen und fernhalten" (185). Damit erweist sich nicht nur immanent der teleologische Charakter, sondern über das innere System hinaus, daß Geist und Welt aufeinander zugeordnet und füreinander bestimmt zu einer Weltansicht „hinreichend" sind (186). Hier scheint mir die erkenntnistheoretische Wurzel zu liegen für die zugleich metaphysisch begründete Wegdekretierung — sei es durch ausgesprochene Spekulation, wie etwa in Fichtes Anweisung, sei es durch unausgesprochene Irrelevanz — der Probleme der Sinnlosigkeit, der Kontingenz (187), des Bösen (188), besonders aber des Todes (189). Eine Abwandlung dieser komplexen und daher sich auch terminologisch ausprägenden Entscheidungen liegt in der Stellungnahme zum Problem der Differenzierung vor, die der gesamten Geisteswissenschaft als Glück erscheint (190).

Hs. und der gesamten geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie Lehre vom Verstehen durch Analogie ist als material zu bezeichnen, indem es sich bei ihr nicht wie bei der formalen — vor allem von Denkern, die von der Naturwissenschaft herkommen

(Hume, Kant, Mill, neuestens Driesch und E. Becher) vertretenen — um den logischen Realitätsnachweis handelt (191), sondern um die inhaltliche, lebendige oder — da es sich um Geistesleben handelt — struktuell-sinnhafte „Ausfüllung" (192). Wenn wir „nur die Formen (!) treu, ganz, wahr und lebendig (!) geben können, die sich uns also mitteilen, die durch den lebendigen Sinn in uns leben" — VIII 25: auch hier wieder das ideale und reale Element nebeneinander (193) — so ist damit bereits das formale Realitätsproblem in vorgängiger Anerkenntnis gelöst (194). Zunächst ist dabei auf die scheinbare Formalisierung der realen Seite der Erkenntnis (nur die Formen . . .") nicht allzu viel Wert zu legen, da das Wort „Form" in obigem Zitat sehr wohl mit „Gestalt" identifiziert werden kann und das „Nur" nicht einschränkend gemeint ist. Entscheidend aber ist die Verschiebung des Analogiebegriffs, als die H. mit der gesamten objektiv idealistischen Ausdruckstheorie — besonders in ihrer spezifisch ästhetischen Note (195) geläufige Theorie vom Verstehen durch sinnliche Zeichen (196) die Notwendigkeit des Ausdrucks (haptisch, überhaupt im Gegensatz zur Durchsichtigkeit (optisch) der absoluten Analogie (197) voraussetzt: bestände nämlich noch jene unmittelbare Einbettung, so wäre wie — erkenntnis-theoretisch in Platons Ideenschau, historisch im mythischen Zeitalter gar nicht die Vermittlung durch homogene phantasmata vonnöten (198).

Die konstitutive Bedeutung der Lehre von der Analogie für die Anthropologie ist ja vor allem bei Hbdt. offenbar. Mit ihr scheint mir (199) ein Hinweis auf die personalistische Färbung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheorie seit H. gegeben zu sein, die also nicht allein — mit allen unseren Feststellungen werden nur einzelne Stränge herausgelöst — damit zu erklären ist, daß die Geisteswissenschaften „die Wissenschaften von der selbsterschaffenen Welt des Menschen" sind (200). Sondern es scheint mir vielmehr ein vitales Interesse vorzuliegen, das Erkenntnisproblem eigentlich auf die personale (201) Sphäre, das Verstehen, einzuengen (202). So sagt charakteristischerweise Herder: „Kennen, erkennen, anerkennen (Reisner!) ist ein Geschlechtswort: es heißt gemeinschaftliche Wahrheit, Art, Stamm und Abkunft innig und schnell empfinden. So erkenne ich mein Kind, den Freund, die Geliebte; so erkenne ich (also genau dasselbe Wort für beide Vorgänge!) Wahrheit, Güte, Schönheit (die negativen Korrelate fehlen nicht zufällig [203]). Sie sind meiner Art, meines Geschlechtes, wobei dann alles spontane Denken und Däuchten aufhöret" (Met. 89 f.). Dieser Betonung des alles nähere Betasten verschlagenden Aufdringlichkeitscharakters des „gegenständlichen Anspruchs" gegenüber (204) muß jedoch immer wieder auf die subjektive Spontaneität des Innewerdens (205), der Aneignung (206) gegenüber Kants „Anschauung" hingewiesen werden (Met. 43, 90, 101 ff.). Denn nur „durch sie werden der Seele ihre eigentümlichen, der Natur, den Sinnen und sich selbst (Scheidung!) harmonische (207), wahre Gedanken zu Teil" (Erk. p. 233). Auf beiden Seiten aber scheint mir „symbolisch" der ästhetische Charakter (208) klar zutage zu treten, besonders in der bezeichnenden Wechselwirkung und Durchdringung: „Die Bau-

meisterin Seele kann, wenn die Sinne ihr den (!) Bauzeug liefern, diesem nicht jede Gestalt geben, die ihr gefällt, oder mit einem Material, was ihr gefällt, ihr aber nicht gegeben ist, bauen. Die innige Konkurrenz (s. o.), in der bei jeder sinnlichen Empfindung das Aeußere und Innere (208b) zusammentrifft, wird aber durch diese symbolische (!) Unterscheidung von Form und Materie nicht bezeichnet, denn nicht todte Materie (209) ist's, was die Sinne geben, und was der innere Sinn sich zueignet, d. i. nach den Kräften (subj. ?) und Gesetzen (obj. ?) in sich verwandelt, drückt das grobe Töpferwort Form nicht aus" (210). Ist diese Fülle der aus der Sphäre künstlerischen Schaffens stammenden Begriffe Zufall? Eine gerade in dieser Beziehung recht ähnliche Stelle, in der das Verhältnis von Begriff und Anschauung unter dem Bilde „vom Bilde der Zeichnung in der Seele" und „der arbeitenden Nadel" (des Kupferstechers) dargestellt wird (211), scheint zwar mehr auf die Trennung von Form und Materie hinauszulaufen, das etwas ungeläufige Bild scheint mir aber doch gerade seiner Herkunft wegen auch in dem Sinne aufzufassen, daß die Welt dem „Erkennenden" bereits mit dem Du-Ton „gegenübertritt" (diese Ausdrucksweise ist damit nicht mehr ganz korrekt), wenn auch nicht in der zerschmetternden Uebermächtigkeit wie in den modernsten Theorien, sondern im Sinne des Satzes: „Nur Gestaltbares (d. h. immer, schon irgendwie Gestaltetes) nehme ich wahr" = verstehe ich (212). Mit der Behauptung ihres Harmonie- sowohl als ihres Anspruchscharakters und mit der Frage der Menschlichkeit der Vernunft (213) steht auch die Frage ihrer Hintergehbarkeit auf sowohl im Sinne der Denkbarkeit anderer als menschlicher Bewußtseine (214), etwa eines tierischen (215), als in dem der von Litt immer wieder gegenüber den antiidealistischen Erkenntnislehren gestellten Frage des Erkennens des Erkennens, wobei ich nur darauf hinweisen möchte, daß beide Verbindungen schon die schottische Schule (216) untersuchte.

Es ist sehr charakteristisch, daß wir, wenn wir Hs. oft einfach widersprechende Aeußerungen zum Problem der Spontaneität der Erkenntnis systematisieren wollen, das Ineinander von Geben und Empfangen, Form und Materie als labiles verstehen müssen, in dem Sinne, daß die „Mischung" in den verschiedenen Fällen nicht dieselbe ist. Im ganzen wird man jedoch sagen können, daß es H. am Herzen lag, die Produktivität der Erkenntnis vor allem im Formalen zu betonen.

In dem Satze: „Der Mensch . . . druckt auf Alles sein Bild, sein Gepräge" (VIII p. 170) scheint mir nun besonders deutlich, daß diese Betonung der Produktivität der Säkularisation des Begriffes „schöpferisch" entsprang. Denn der Begriff „drucken" kehrt wieder in der Erläuterung des Begriffs „Typus". So sagt H. z. B.: „Durch den anerkennenden Sinn wird der Eindruck des Gegenstandes sofort ein geistiger Typus" (XXI 116, vgl. in der — hier nicht zu behandelnden Sprachtheorie: „Verähnlichung durch Abdruck": XVI 560).

Ein andermal — um wieder die terminologische Linie hervorzuheben — wird Typus als „Metaschema" (= Matrize) verstanden (XXI 117 f. ganz ähnlich Novalis, Fragm. 700). Hier ist die Verbindung zu dem stoischen

Korrelatbegriff der „tabula rasa" (typos), der der Auflösung oder einseitigen Radikalisierung des aristotelischen Idealrealismus entsprang, offenbar — ihm können wir übrigens Herders Lehre von der Aneignng und Hypostasierung des Typus weithin gleichsetzen. Der Entwurfs- oder Vorbildlichkeitscharakter des Typus, der ja schon in der aus den Paulusbriefen bekannten Rede von parecho typon hervorklingt, ist bei H. wieder aus dem emanatistischen Gottähnlichkeitsgefühl zu erklären, das mit der „Illuminationstheorie" (217) verbunden ist, nach der z. B. H. „die Vernunft nur ein Strahl des Wiedersehens vom Wiederscheine der Natur" (XIII 154) ist. Er spricht auch vom „inneren Licht" (218), sein Petschaft und sein Grab tragen die Inschrift „Licht, Liebe (219), Leben" (Haym II 822). Dabei sind die beiden Bestandteile der mittelalterlichen Erkenntnistheorie zu scheiden: die Lehre von der kreatürlichen Gottebenbildlichkeit vor dem Falle (s.Anm.183 u.S.35): Gen. 1,27; 2,17; 3,5,11 und die bereits im Neuplatonismus vereinigte platonisch-aristotelische Lehre von den „ideae" oder „formae archetypae" (Leibniz). So erscheint erkenntnistheoretisch bei H. d e r B e g r i f f T y p u s als die „nachgedachte" Form der Exemplaridee. Erst bei H., nicht schon in den noch ganz formalistischen Definitionen bei Micraelius und nicht erst bei Cuvier und Goethe (220) tritt das exemplarische Verständnis des Typus auf: so wird etwa in der näheren Explikation der teleologischen Zuordnung von Geist und Körper „die innere Kraft", der „Organisator" (s. u.) dadurch charakterisiert, daß von ihm die Immanenz des „ihm zugehörigen Maßes", des „Typus seiner Erscheinung" behauptet wird, wobei ausdrücklich „das neue Geschöpf" als eine realisierte Idee der Natur, der schaffenden, die „immer tätig denkt" (221), bezeichnet wird (222). Aber sogleich folgt die Verbindung mit der Gottesvorstellung in dem Ausruf: „O daß dieser Eine Typus (vgl. XIII 346), d. i. die inneren Grundgesetze dieser Einen wirkenden Kraft, durch die sich die schaffende sowohl als die nährende und Gedeihen machende Gottheit offenbaret, in der Reihe der Dinge, die uns umgeben, sorgfältig und ohne Vorurteil bis zum Menschen hinauf bemerkt würde: es ist das mit der Materie vermählte Bild der Gottheit in jedem Wesen" (223). Ganz ähnlich der Begriff des C h a r a k t e r s, bei dem H. w i e d e r auf die ursprüngliche Bedeutung: „Einschnitt, eingegrabene Bezeichnung" — hier also nur „Matrize" XXII p. 87, nicht wie der Typusbegriff auch zugleich Patrize — zurückgeht, wie z. B. auch Avenarius in der seitdem beliebten Rede von den „Erlebnischarakteren". Nach H. trägt „der Mensch sein Bild, seinen Charakter selbstbewußt mit sich" (dass.): damit ist wohl schon der Entworfenheitsbegriff i. S. Heideggers („ein jeder trägt in sich ein Bild, des das er werden soll . . .") und der Immanenzbegriff („innerer" Wert, Zweck usw.) angelegt (vgl. Korff I 189 f. und vor allem Weil, op. cit. 103) (224).

Diese Selbstmächtigkeit des Menschen in der Erkenntnis drückt sich recht deutlich in d e m Begriff aus, dessen Zusammenhang mit dem Analogiebegriff bei H. mir noch nicht erkannt worden zu sein scheint: dem der P e r s ö n l i c h k e i t. Bei H. wird nämlich der in der Geschichte dieses Begriffs entscheidende Schritt vollzogen von dem formalen und theologischen Personbegriff i. S. der Selbstidentität in der Scholastik bis Locke und Wolff zu dem modernen Persönlichkeitsbegriff. Dabei ergibt sich nach der von H. nur schlecht verschleierten Wendung zum Emanatismusgedanken deutlich nicht nur die Uebertragung, sondern geradezu die Hineinverlegung des Persönlichkeitscharakters in den Menschen mit Notwendigkeit.

Die Fassung bei Goethe als „geprägte Form . . ." läßt statt eines kreatürlichen Erlösungsbegriffs nur einen immanenten (Faust II 11 936) zu, der

sich auch aus dem immanenten Gottesbegriff („in der Tiefe der eigenen Individualität“: Spranger, Hbdt. p. 187, 193 ff.) mit Notwendigkeit ergibt. Damit hängt ganz eng das Bewußtsein der Gottähnlichkeit zusammen — H. spricht es vor allem in „Gott“ aus, wo sich auch die Erörterung des Persönlichkeitsbegriffes findet (p. 497 f.). Es sprechen seit ihm meist in der Differenzierung des Bewußtseins, integrales Abbild des Kosmos zu sein (Ideen p. 129) viele Geisteswissenschaftler aus. (Vgl. vor allem Weil p. 70 u. ö.). So etwa Ast (Wach op. cit. I 35, 42) oder in der Abwandlung der Analogielehre zu der der Methexis Droysen (Wach III p 176) und Yorck (DVjft VIII p. 307) (225).

Eigentümlich ist Hs. Schwanken in der Beurteilung des W e r t e s d e r P e r s ö n l i c h k e i t, indem sie einmal „Selbstbewußtseyn, S c h ö p f e r kraft, G ö t t e r wonne“ genannt wird (XXIX p. 357) und ein andermal „die ruhe (!) störende ärgste Feindin“ (Das Ich, Stephans Auswahl 252; ähnlich spricht Ranke von dem „starren Reifrock der Persönlichkeit“ i. Bw. a. s. Bruder Oktober 1822), im Ganzen wird aber doch auch die schöpferische Unruhe als „höchstes Glück der Erdenkinder“ „freudig bejaht“.

Wenn heute vor der Aufdringlichkeit des Personalitätsproblems vor allem in Verbindung mit dem Sozialitätscharakter der Person (Schleiermacher l. c. § 193, 343) — ich weise nur auf Scheler, Heidegger, ferner Ehrlich und Adolph hin — versucht wird, Person und Persönlichkeit zu scheiden (Stern, Person und Sache p. 20; J. Cohn, Kultur 1913 p. 54; Ehrlich, Stufen der Persönlichkeit 1922 p. 67 u. ö.), so ist unbedingt ein strengeres Beachten der geschichtlichen Grundlage zu fordern. Weit verbreitet ist die Vermengung der Begriffe Persönlichkeit und Person — selbst bei Schleiermacher: l. c. § 343 und Dilthey, Schm. p. 167 ff. — womöglich noch mit „Individualität“. Bezeichnend für die völlige Humanisierung (E. Brunner!) und nicht weniger für die erstaunliche historische Vergeßlichkeit ist die Tatsache, daß Simmel zur Bezeichnung Gottes nur den Unbegriff „Ueberpersönlichkeit“, der ebenso unsinnig ist wie der Begriff „lebendiges Leben“, aber dem gleichen Verfallsprozeß entspringt, retten konnte (Philos. Kultur p. 200), nachdem sich Generationen über die haarscharfen Distinktionen der Scholastiker gerade dieses Begriffs (226) lustig gemacht hatten.

4. Naturistische Begriffsbildung.

Als die Grundgefühle von Hs. Lebensanschauung hatten wir (S. 34) das Gefühl der Eingebettetheit und Geborgenheit bezeichnet (s. A. 32). Bei H. prägen sich diese Gefühle nicht so sehr in metaphysischen Gedanken abstrakter Art aus als vielmehr in gewissen immer wiederkehrenden Begriffsbildungen, die auf zweierlei deutlich hinweisen: das Gefühl für das alldurchwaltende Leben — auf jeder Stufe prägt sich der (227) „allgemeine Typus“ aus und verleiht ihr damit in gewisser Weise ein Eigenrecht — und das durch den damit ausgesprochenen hierarchischen Seinsbegriff notwendig eingeführte Gefühl für die Begründetheit der höheren Stufen auf den niederen. Seit der Romantik ist für ein derartig strukturiertes Gebilde, in dem trotz hierarchischer (228) Anordnung jede Stufe das Ganze integriert und repräsentiert (229) der Begriff O r g a n i s m u s üblich geworden (230).

„Man wird den tieferen Motiven dieser Auffassung nicht gerecht, wenn man (in dem Organismusbegriff) nur ein Bild, nur eine poetische Metapher

sieht. So abgeblaßt („vertrocknet") und vage uns diese Bezeichnung heute erscheinen mag, so inhaltreich und konkret drückt sich in ihr (für die Romantik) die neue Stellung aus, der der Begriff des Organismus nicht zur Bezeichnung eines einzelnen Faktums der Natur, eines besonderen und abgegrenzten Gebietes gegenständlicher Phänomene dient. Nicht als Ausdruck für eine besondere Klasse von Erscheinungen, sondern als Ausdruck eines allgemeinen spekulativen (nur spekulativen?) Prinzips wird hier der Begriff genommen — eines Prinzips, das geradezu das letzte Ziel und den systematischen Einheitspunkt der romantischen Spekulation bezeichnet. Das Problem des Organismus bildet die geistige Mitte, auf die sich die Romantik von den verschiedensten Problemgebieten her immer wieder hingewiesen und zurückgeführt sah." (Cassirer, op. cit. I p. 96 f).

Wenn aber zwischen den Stufen des Organischen (231) eine Analogie besteht, eine organische Aehnlichkeit (231 b), so ist es möglich, lebendige Begriffe von einer Stufe auf die andere zu übertragen. Es ist nun sehr charakteristisch, daß sich bei H. sowohl die Uebertragung von der höheren Stufe auf die niedere findet — oder sind die zahlreichen Verwendungen des Begriffes „Geist" in der Sphäre der Dinge und der Natur, die die sie zusammenstellende Arbeit von v. Harlem berechtigen, geradezu von einem Animismus Hs. zu sprechen, anders zu deuten? — als besonders von der niederen Stufe auf die höhere. Diese setzt, wie gesagt, dazu noch das Gefühl voraus, daß die höhere Stufe gleichsam konstituiert wird durch „ihre" niederen.

Wir haben es im Folgenden, wenn wir uns dieser letzteren Uebertragung zuwenden, vor allem mit einer speziellen Ausprägung der naturistischen Begriffsbildung zu tun, die wir als die v e g e t a t i v - p h y s i o l o g i s c h e bezeichnen wollen. Wie weit diese Begriffsbildung in die Geisteswissenschaften eingedrungen ist und — die Anschauungen wandern mit den Begriffen — damit auch die ihr zu Grunde liegenden weltanschaulichen Entscheidungen, davon ist nicht leicht ein rechtes Bild zu geben.

1. p h y s i o l.: Beispiele für die physiologische Begriffsbildung sind Begriffe wie: Fülle, Reichtum, Quellen, Drang, Saft — „Herz! Wärme! Blut! Leben!" (232) — der letztere Begriff ganz besonders im Gegensatz zum rein physisch Toten zu verstehen, in der ganzen erwähnten Terminologie mit „lebendig" (1. Unterricht, Sprache, Bildung, Schule usw. bes. H. IV 364 ff), aber auch Lebensalter (233) und Generation. In neuerer Zeit ist vor allem die im engsten Sinne physiologische Kategorienbildung zu nennen, z. B. die von uns aufgenommenen Begriffe der Wiener kunsthistorischen Schule „optisch und haptisch".

2. v e g e t a t.: Für die vegetative Begriffsbildung hat Weil in seiner Geschichte des Bildungsbegriffes eine ausgezeichnete soziologische Ableitung gegeben, die durch die Ausführungen G. Müllers auf den erwähnten Hochschultagen noch wesentlich vertieft worden ist. Weil hält den „Vergleich der Seele mit der Pflanze für die Parole der beherrschten und unterdrückten intellektuellen Elite" (p. 45), die Müller als den Protest des Individuums, des bürgerlichen Individuums der protestantischen Welt der Aufklärung gegen die höfisch-klerikale bezeichnet, wobei Bildung der Grundbegriff der aufsteigenden „Aristokratie der Innerlichkeit" wurde. Auf diesen Zusammenhang kann ich nur hinweisen, für uns ist wichtiger, daß auch Weil bei H. das Prinzip der „vegetabilischen Analogie Rousseaus und das Prinzip des künstlerischen Bildens aus der Harmoniephilosophie Shaftsburys" — N a t u r i s m u s und A e s t h e t i z i s m u s — zusammenkommen sieht (p. 49). Diese beiden Komponenten werden wir immer wieder zu bemerken haben. Eine Wurzel der naturistischen Begriffsbildung scheint mir bisher noch nicht genügend gewürdigt worden zu sein, es ist die aus der

christlichen Tradition, der wir auch beim Organismusbegriff selbst wieder begegnen werden und die durch den Hintergrund, von dem sie sich abzeichnet, von der heidnischen oder pantheistischen naturistischen Begriffsbildung ebenso verschieden ist, wie das, was etwa die Tübinger kathol. Schule und das, was Nietzsche unter Leben versteht. Daß bei H. die vegetativen Begriffe vor allem für die Geschichtsphilosophie fruchtbar gemacht worden sind (Blüte, Verfall, Keim, Boden, Entwicklung) (234), ist ja allgemein bekannt (Weil p. 73). Für die weitere Geschichte dieser Begriffsbildung möchte ich über das von Rothacker (235) Angegebene hinaus auf Hegels Theorie der Naturwüchsigkeit und ihre Kritik durch Droysen hinweisen. Bei Hegel findet sich ein eigentümliches Schwanken. In der Geschichtsphilosophie lehnt er vegetative Bilder einmal ab (p. 299), gebraucht sie aber doch sehr häufig, etwa im Vergleich des Geistes mit einer Pflanze (op. cit. 124) (236) oder der antiken Kultur mit „dem Boden, auf dem alle Kultur gestanden hat, aus dem sie hervorsproßt und mit dem sie in beständigem Zusammenhang gewesen ist (die Kategorie des organischen Zusammenhanges ist also selbst vegetativer Provenienz. D. Vf.). Wie die natürlichen Organisationen, Pflanzen und Tiere (!), sich der Schwere entwinden, aber dieses Element ihres Wesens nicht verlassen können, so ist alle Kunst und Wissenschaft jenem Boden entwachsen und obgleich selbständig geworden, hat sie sich von der Erinnerung jener älteren Bildung (!) nicht befreit . . ." (237). Gerade für den Vergleich Hegels mit der Romantik ist es besonders schwierig, die symbolische Relevanztiefe derartiger „Bilder" zu bestimmen, hier ist Hegels Entwicklung besonders klar am rein Terminologischen abzulesen. Es bedürfte dazu so subtiler Untersuchungen wie der Härings. Um bei dem vermutlich zuerst von H. eingeführten Bilde vom „Boden" zu bleiben, erwähne ich etwa aus den Ideen Schlegels: „Der Sinn (!) versteht (!) etwas nur dadurch, daß er es als Keim in sich aufnimmt, es nährt und wachsen läßt bis zur Blüte und Frucht. Also heiligen (!) Samen streuet in den Boden des Geistes, ohne Künstelei (!) und müßige Ausfüllungen." Oder in Anknüpfung an das von uns zu den negativen Lebensbegriffen Gesagte: „Die Pflicht der Kantianer verhält sich zu dem Gebot der Ehre, der Stimme des Berufs und der Gottheit in uns, wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume am lebenden Stamm" (Ath. Fragm. p. 4) (238).

Für die Geschichte der Terminologie im 19. Jahrhundert möchte ich nur noch an Dilthey erinnern, der besonders für die geistige Entwicklung häufig physiologische Bilder gebraucht hat — „die dichterische Entwicklung nimmt aus dem Boden das Homogene auf und assimiliert es nach den Gesetzen ihres Lebens" (Erl. u. Dicht. p. 256; vgl. VIII 41 und 211; „innere Gewalt" — man denkt etwa an den osmotischen Druck — Erl. u. Dicht. p. 188 auch 199). Daß er das Leben als den mütterlichen Boden versteht, in das zu rechtem Verständnis alles zurückgepflanzt werden muß, da es aus ihm hervorgeht, erwähnte ich des öfteren. Nach Misch spricht Dilthey „von der lebendigen, aus allen (!) Kräften (!) ihres mütterlichen Bodens, welcher die Totalität (!) der Menschennatur, das Menschenherz selber ist (eine erkenntnistheoretisch hoch bedeutsame, sicher nicht völlig reflektierte Aeußerung D. Vf.), Nahrung und Blut (Goethe „Und frische Nahrung, neues Blut saug' ich . . .") empfangende Macht der metaphysischen Weltansicht". (Phän. p. 290). Wie wenig auch bei Dilthey trotz der bekannten Polemik gegen den Organismusbegriff der organologischen Soziologie in der „Einleitung" diese Begriffsbildung als bloß metaphorisch verstanden werden darf, zeigt etwa die Aeußerung, daß „die Kunst nicht gemacht sondern gewachsen sei" (V. d. d. Dicht. 196) — dieser so überaus beliebte Gegensatz, der auf die heute mißbrauchte Antithese Geist und Seele, Mechanismus und Organismus hinausläuft. So kann man erst seit H. sprechen, vorher wäre es eine absurde Idee gewesen zu behaupten,

daß Gewachsenheit ein besonders positives Wertprädikat sei, wobei nur angedeutet sei, daß — auch hier wieder folge ich Günther Müller — es keineswegs so selbstverständlich ist, wie heute z. B. noch gewisse lebensphilosophische Literaturhistoriker annehmen, daß die beliebte Wertung, wie sie sich in den Begriffen „nur" „gekonnt" (Kunstwissenschaft), „gewollt", „erdacht" ausdrückt, die einzig menschenwürdige ist. Interessant ist, daß Dilthey auch das, was wir als symbolischen Relevanzbezug bezeichneten, organologisch versteht: „Spielend und ohne Anstrengung drückt die Phantasie in jedem Teil w i e in einem organischen Gewächs die Stimmung aus, eine eigene Melodie (hier zeigt sich, wie wenig abgegriffen noch bei Dilthey auch der Begriff „Stimmung" ist) des Lebens durchdringt (!) jeden dieser Teile". (op. cit. p. 263).

Die Fülle der weltanschaulichen Voraussetzungen scheint mir im Organismusbegriff aus zwei Gründen besonders deutlich faßbar zu sein: aus der Fülle der in ihm konkurrierenden Quellehren und seiner „Uebertragung" auf Gegenstände der Wissenschaft, bei der man kaum noch in die Versuchung kommen wird, ein „bloßes" Bild zu vermuten. Von den Quellehren wurde wohl zuerst die Integrationslehre mit dem Begriff verbunden, wie sich schon in der bekannten von Livius (II 32, 9—11) erzählten Fabel des Menenius Agrippa zeigt (dazu Pauly-W. RE XXI 842), die aber offenbar schon früh mit der am Anfang von Aristoteles Politik ausgesprochenen Grundtheorie des Universalismus to holon proteron tôn merôn zusammenkommt (239). Man verstehe so die Integration als ein Wechselverhältnis: das Ganze wird durch jeden Teil konstituiert, aber es integriert seine Teile. Versteht man die erste Beziehung physiognomisch, so kommt man auf eine neue Auslegung des Satzes omne quasi omnia sive totum: jeder Teil ist nicht nur quasi das Ganze, sondern drückt es auch aus (240). Pars pro toto setzt voraus pars quasi totum: hermeneutisch gesprochen: ex ungue leonem (241). Dieses Wechselverhältnis der Integration (s. S. 34) im Organismus hebt auch — das ist sowohl im Hinblick auf die erwähnte Fabel als auf das von uns immer wieder zu erwähnende Problem der Wert- und damit Kategorienimmanenz wichtig — den scheinbaren Widerspruch auf, daß z. B. Dilthey „trotz des einheitlichen Entwicklungszieles doch jedem Lebensmoment sein Eigenrecht zuspricht (V 218), weil das Ziel in den Teilen selbst liegt" (242). Mir scheint vor allem wichtig, darauf hinzuweisen, daß nicht nur die Vorliebe für das Ursprüngliche (Rothacker, Einl. 46), sondern vor allem die für das Aesthetische diese neuere Fassung des Organismus-Begriffes bestimmt hat.

Letztere liegt schon in Platons Lehre von der Welt als Kunstwerk des Demiurgen — besonders in der Ausprägung bei Nic. von Cues (Heimsoeth, Sechs große Themen p. 57) vor — den umgekehrten Prozeß hatten wir bei der Säkularisation des Wortes „schöpferisch" bemerkt. Die heute so überaus beliebte Parallelisierung von Kunstwerk und Organismus scheint mir in der Einfühlungstheorie zu wurzeln. Für sie heben sich nämlich beide als „zusammengesetzt wesentliche Körper" (Driesch, Phil. d. Org. p. 407) aus der übrigen Welt heraus, sei es durch höhere Beseelbarkeit oder sei es schon durch höhere Beseeltheit. Ferner scheint mir offenbar der dem Organismusbegriff zu Grunde liegende Totalitätsbegriff ästhetisch gefärbt zu sein, im Sinne des „harmonisch äquipotentiellen Systems" (243) ebenso der Polaritätsbegriff — der ja dem Wechselwirkungsgedanken zu Grunde

liegt — wie wir im Hbdt.-Kapitel sehen werden. Ganz allgemein scheint mir das etwa in Schellings Begriff des Kunstwerkes sehr deutlich zu sein, auf den ich den Kenner zur näheren Erläuterung des Gemeinten verweisen möchte. So ist wohl auch die Aeußerung des erwähnten Trendelenburg-Schülers Kym (op. cit. p. 16) zu verstehen, daß sich „das Schöne unmittelbar an das Organische, das Leben anschlösse". Masur hat allgemein darauf hingewiesen, daß „der Primat des Organismusgedankens aus der Vorherrschaft der ästhetischen Vernunft resultiert" (Ranke p. 42).

Ein formaler Organismusgedanke liegt schon in der Scholastik beschlossen — wohl zusammenhängend mit neuerdings wieder mehr gewürdigten (H. André) naturwissenschaftlichen Anschauungen: hier wäre wieder auf den Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Vitalismus hinzuweisen — den die humanistische und protestantisch-scholastische Wissenschaft nicht vergessen hat und interessanter Weise auf die Kategorien „Zusammenhang" und „System" (244) artikuliert hat. Von einem echten Organismusgedanken kann jedoch wohl erst seit Herder die Rede sein.

Leisegangs Behauptung, daß schon bei Lessing ein Trieb zum Organismusgedanken im Gegensatz zum 18. Jahrhundert (Lessings Weltanschauung p. 114) vorläge, kann hier nicht kritisiert werden. Immerhin darf wohl diese im Hinblick auf die allgemeine geistesgeschichtliche Einordnung einigermaßen erstaunliche Behauptung terminologisch so erläutert werden, daß von einem Organismus im Sinne der von uns berührten Quellehren, insbesondere der naturistischen, bei Lessing nicht die Rede ist. Offenbar ist es mit diesem Begriff genau so wie mit den Begriffen Genie, Typus, Persönlichkeit, daß H. ihre moderne Fassung prägt, aber die Ausführung den Folgenden überläßt. Für die Romantik braucht auf Darstellungen ja kaum hingewiesen zu werden, ihr lag der Begriff — noch mehr als H. — durch die Naturwissenschaften nahe (man denke an Novalis: Fragm. 736 ff). Ich verweise ganz allgemein auf die Darstellungen bei Rothacker, Logik p. 83 ff und Borries op. cit. p. 75. Hinter der mehr naturistischen Ausrichtung des Organismusgedankens in der speziellen Romantik darf der Organismusbegriff des deutschen Idealismus nicht unterschätzt werden (Dilth. IV 211). Was heißt es z. B., wenn Schleiermacher (Dial. ed Jonas p. 445) die „Dialektik als Organismus für das richtige Verfahren im zusammenhängenden Fortschritt" bezeichnet? Was bedeutet der Organismusbegriff in der Geschichtsphilosophie Schellings und Hegels, wenn sich in ihm der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie „aufhebt" (Stadelmann op. cit. p. 5; zum Organismusbegriff bei Hegel möchte ich wenigstens auf eine Stelle hinweisen: K. Fischers gelungene Erklärung eines Absatzes der Phänomenologie (op. cit. p. 394). Bei weitem am wirkungsvollsten war wohl Hbdts. Organismusbegriff (Spranger p. 382), der ganz allgemein seinem ästhetischen Organismusgedanken (p. 334 f) entsprang. Bekanntlich hat ihn Humboldt speziell auf die Sprache bezogen, es ist aber auch im übrigen bei ihm deutlich, daß er die Analogie zum Physischen betonen soll. „Die Sprache ist im unmittelbaren Zusammenhang mit der Geisteskraft ein vollständig durchgeführter Organismus" (St. 370), „wenn man den Organismus des Körpers dagegen halten will" (St. 385, 276 ff; vom Organismus der Sprache wird ferner WW IV 3, 251 ff; St. 204, 208, 634, als „innerlich zusammenhängender O." St. 169, 195 u. ö. gesprochen) — die Bezeichnung der Sprachgesetze als physiologischer Gesetze darf wohl in starkem Maße von jener übertragenen Bedeutung des Begriffs „physiologisch" verstanden werden, die wir (A. 141) erwähnten. Hbdt. sagt, daß die „wahrhaft vitalen Theile des Organismus der Sprache aus der lebendigen sinnlichen Weltanschauung ursprünglich hervorgegangen" seien (St. 456 — wobei sehr inter-

essant ist, daß Humboldt hinzufügt, daß „das aus der Weltanschauung Geschöpfte von selbst auf die Sprache zurückwirke"). Dazu Folgendes: Wenn ein Volksstamm in seiner Sprache die Kraft des synthetischen Denkens bis zu dem Grade bewahrt, ihm in dem Bau derselben einen genügenden und gerade den geeigneten Ausdruck zu geben, so folgt daraus zunächst eine sich in allen Teilen gleichbleibende glückliche (!) Anordnung ihres Organismus" (St. 574), eine auch im Hinblick auf die Verbindung des Organismus mit dem bei Humboldt so charakteristisch im Gegensatz zum Sturm und Drang herrschenden Strukturbegriff („Organismus des gesamten Baus der Sprache" [St. 403], der „zerfällt" [204]) wichtige Aeußerung. Sehr interessant ist auch bei Hbdt. der Zusammenhang mit den sprachlichen Derivaten: „Organ" — nämlich „die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens" (St. 277) — und „organisch": der Begriff: „vitaler Teil" im obigen Zitat kann leicht durch „organischen Mittelpunkt", diesen Begriff gebraucht Hbdt. in anderem, speziell hermeneutischem Zusammenhang und in Verbindung mit dem Strukturbegriff („aus dem o. M. heraus aufgebaut . . ." [St. 203 f]) ersetzt werden.

Kaum ein Begriff wurde so stark, das Vehikel der sprachphilosophischen, ja allgemeinphilosophischen Gedanken Hbdts. als der des Organismus. „Aber sein Sinn und seine Tendenz erfährt eine durchgreifende Wandlung, seitdem dem Entwicklungsbegriff der romantischen Philosophie der biologische Entwicklungsbegriff der modernen Naturwissenschaft gegenüber tritt". So Cassirer in dem Abschnitt des 1. Bandes d. Philos. d. symb. Form (p. 106 ff), der eine Geschichte der Organismusidee in der Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts darstellt: hier sei nur an die Namen Becker, der Organismus der Sprache (nach der Vorr. liegt „die Idee, den Organismus als Sprache zu fassen, sehr nahe"; „sie ist in neuester Zeit in der Sprachforschung wieder lebendig geworden, ohne jedoch bisher eine bestimmte Ausbildung zu erlangen, welche gestattete, die besonderen Verhältnisse der Sprache in dieselbe aufzunehmen"), Welcker, Bopp und (245) Steinthal erinnert und die mit der Wiederaufnahme Humboldtscher Gedanken in der Sprachphilosophie der Gegenwart notwendig gegebene Rezeption auch des Organismusbegriffes (Weisgerber, Muttersprache p. 10 ff). Mehr wohl von dieser Seite her als von der soziologischen war die Anwendung des Begriffes auch auf andere Erscheinungen spez. der Literaturwissenschaft (246) beeinflußt — natürlich im Zusammenhang mit dem allgemeinen Zug zum Organismusdenken in der Lebensphilosophie zwischen 1900 und 1925, auf den ich hier nicht eingehe: e. g. ich erinnere nur an Langbehn (neuerdings vor allem „der Geist des Ganzen") ferner auch Guardinis „Gegensatz". Die Geschichte des soziologischen Organismusbegriffes — von dem man erst neuerdings wieder den überaus häufigen Gebrauch in der Scholastik bemerkt hat (J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus, Kapitalismus 1930 p. 66 ff) — sehe ich hier bewußt vollkommen ab, verweise nur auf E. Kauffmanns, der Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts (08); sowie auf die Abschnitte über die organologische Soziologie in den Geschichten dieser Wissenschaft: Freyer, Squillace und Sorokin.

Nach H. sind „Beharrung, Vereinigung, Scheidung, Abdruck" „Gesetze der Organisation" (XVI 551 f) (247) und nach Rothacker gehen aus dem Organismusbegriff die Kategorien Ganzheit, Stetigkeit und Gesetzlichkeit (109, 115) hervor. Diese kategoriale Explikation scheint noch ganz in der naturistisch-vegetativen Richtung zu liegen. Vergleicht man jedoch die Häufigkeit des adjektivischen Derivates „organisch" (248), das letztlich immer auf den Harmonismusgedanken und den Analogiebegriff hinweist, so scheint uns ohne weiteres klar, daß man den Organismusbegriff

Hs. — in dieser kategorischen Auseinanderlegung — zugleich als Neuauffüllung des alten Begriffs und als Kategorialisierung (s. A. 115) i. S. der Anwendbarkeit für das Gebiet des geistigen Lebens (s. S. 39 u. 60) ebenso gut wie für das des natürlichen Lebens verstehen darf.

5. Die Reihen der Verständigungen.

Ueber die selbstverständliche Feststellung, daß es Kategorien im Sinne Kants bei H. nicht geben kann, hinaus, ist zu fragen, was das nun doch einmal vorhandene und als solches bezeichnete Kategoriensystem, besonders soweit es als System und Schema auftritt, bei H. bedeuten kann, und wie weit daraus Aussagen über die kategoriale Erfaßbarkeit des Daseins vor allem im Hinblick auf die von uns dargelegten nur auf dem Wege einer hermeneutischen Betrachtung des ganzen Werkes Hs. zu findenden Lebenskategorien möglich sind. Da H. sein völliges Mißverstehen von Kants Gesamtintention kund gibt, indem er dessen Kategorien vorwirft, sie seien nicht „von den Gegenständen entsprungen" (249), muß von Anfang an betont werden, daß der Begriff Kategorie nun zwar nicht mehr in dem allgemeinen Sinne des „systemrelevanten Begriffs", aber jedenfalls in einem untraditionell weiten Sinne genommen werden muß, insofern als er ausdrücklich von der Sphäre des Apriorischen entfernt wird. Der Vergleich mit dem Einwurf Kants gegen Aristoteles Kategorienlehre (250), an den man ja unwillkürlich denkt, zeigt besonders den objektivistisch-realistischen Charakter, den H. seinen eigenen Kategorien zuerkennt. Kant will zwar seine Kategorien nicht „aufraffen", aber für ihn ist es doch allein das Subjekt, das sie an aller Erfahrung bildet (251) bezw. besitzt. Hs. Rede aber vom „Entspringen der Kategorien aus den Gegenständen" (252) weist nicht nur auf den Realismus im scholastischen Sinne hin, sondern durch die evidente sprachliche Schwierigkeit, die der Ausdruck „von den Gegenständen entspringen" hat — wie geschieht das? — zunächst auf die Bedeutung der Bezeichnung der Sprache als „organischer Naturkraft" (253), d. h. als Kraft, die „organisch" im harmonischen Ganzen der Natur den Gegenständen äquivalent ist.

Bereits Haym hat (254) darauf aufmerksam gemacht, daß H. immer von „Verständigungen" (255) spricht ganz im Sinne der ihm mit Hamann gemeinsamen Interpretation des Begriffs als „Sprachausdrucks". Wir hatten bereits des öfteren auf die Bedeutung des sozialen Charakters der Sprache, bes. soweit in der Lehre vom Sprachverstehen der Analogiebegriff eingeführt wurde, für die materiale Soziologie Hs. hingewiesen (256); für die Kategorien rechtfertigt nun H. ausdrücklich seine Uebersetzung (257) etymologisch: katagoreuein (Met. 80 u. V p. 6; vergl. p. 52: „tönende verba als erste Machtelemente"), wobei übrigens interessant ist, daß sich hier, wie bei der Etymologie „Vernunft" — „Vernehmen" (258) ganz deutlich der Uebergang von dem rationalistischen Gebrauch der Gruppe „Verstand", „Verständnis", „Verständigung" und „Verstehen" (259) zu dem geisteswissenschaftlichen zeigt (260). In Hs.

Wort: „Mein Verstand will verstehen, nicht was Verstehen sei und wie es möglich sei, begreifen“ (261), zeigt sich der praktische und gegenstandsbezogene Charakter der Geisteswissenschaften an. Denn die „Verständigung“ ist ja nicht nur intersubjektiv gemeint, sondern auch auf die unauflösliche, personalistisch gesehene Subjekt-Objekt-Korrelation zu beziehen. Indem „die Kategorien selbst Kräfte sind (— übrigens wohl nicht nur in der Verständigungsrelation, sondern auch untereinander: das Kategorienschema soll ja dynamisch sein! [262] —) können wir in ihnen natürlich (d. h. von Natur aus D. Vf.) denken, aus keinem anderen Grunde, als weil die Natur sie selbst in unserem Bau konstituiert hat, weil unsere Natur (physis) selbst eine organische Kraft (!) ist“ (263). Ein neuer Beweis für unsere Behauptung, daß es sich bei Herder in der Erkenntnislehre besonders um das Analogieverstehen handelt! Ich glaube, diese Denkbarkeit der Kategorien ganz im Sinne des „Nachdenkens“ der „ideae exemplares“ verstehen zu können, zu denen wir also analoge Formen in uns tragen, denn als solche sind doch, zumal ja die eigene Vernunft ausdrücklich als Abglanz des Verstandes der Natur bezeichnet wird (264), die Herderschen Kategorien zu interpretieren. Ihr Idealcharakter wird allerdings nie ausdrücklich bezeichnet, wohl aber ihr Allgemeinheitscharakter in der Definition des Begriffs als „innigster (!) Kraft (!), aus vielem, das zuströmt, ein Lichtes Eins zu machen“ (265). Hier zeigt sich aber nun — abgesehen von dieser sehr subjektivistisch klingenden Darstellung der Begriffsbildung ein eigentümliches Schwanken (266), dessen Parallelität zu dem in der Wertung der Persönlichkeit (s. S. 39) mir evident erscheint. Denn dieser dem allgemeinen Optimismus der Lebensphilosophie entspringenden Definition stellt H. seitdem häufig wiederholte Zweifel gegenüber, ob wohl je sich die „nur leeren Begriffe“ (267) überwinden lassen zu Gunsten einer adäquaten Auffassung von Vielheit und Ganzheit einerseits, von Singularität andererseits (268).

Was insbesondere die Entfaltung des Seins und die parallele Entwicklung im Denken — das realistische Kategorienschema — angeht, so ist Hs. Stellung keineswegs immer optimistisch, denn auch diese Analogie ist wohl mehr Rechtsanspruch als Tatsache (269). In ihr entspringt aber, wie Dilthey sah (270), der kategoriale Charakter des Entwicklungsbegriffs (271), sei es, daß man dessen Konstituierung als Kategorie in dem Analogieverhältnis mehr auf dem subjektiven Pol (so Dilthey selbst), sei es mehr auf dem objektiven (so H. zuweilen) sucht. Richtig sagt Fischer (272), daß „diese Idee, das Sein und das Denken als in paralleler Entwicklung anzunehmen, welche schon vorher von Spinoza u. a. ausgesprochen war, Hegel auffaßte, indem er diese Lehre mit der Emanationstheorie der Neuplatoniker aber mehr noch mit dem Herderschen Gesetz der Entwicklung des Seins zum Dasein (die natürlich ihrerseits wieder dem Verhältnis von ôn und nûs entspricht! D. Vf.) durch Kraft verschmelzend das Denken zum werdenden Sein macht“ (273). Dazu wäre vor allem zu sagen, daß H. die Entwicklung des Kategorienschemas „nicht aus den Beziehungen der Begriffe aufeinander (274), sondern aus den Verände-

rungen im ganzen Menschen nach seiner vollen Lebendigkeit" (275) — hätte erklären müssen, denn nur aus ihr läßt sich „die völlige Verbundenheit aller Begriffe in der menschlichen Seele" verstehen (276), während der „abstrakte Verstand" nur „blinde Inselbegriffe" zu bilden vermag (277), und Entwicklung und Zusammenhang sind doch Korrelatbegriffe. Daß er es nicht tat, ist der fundamentalste Mangel seiner Kategorienlehre.

Die Behauptung, daß die Kategorien besonders in ihren Reihen und ihrem Schema wirkliche realistische Bedeutung haben und nicht nur der Sagazität nach Analogien entspringen (278), wird besonders erschwert durch die Möglichkeit einer spekulativen Verteilung der letzten Reihen sowohl auf die vier Glieder der einzelnen vorhergehenden Reihen als auf die vier Reihen des Systems selbst. Sie erhält ihre spezielle Note durch die letzte (279) grammatikalische Deutung der Kategorien, die wieder auf Hamanns Sprachphilosophie zurückgeht. Darin besonders zeigt sich, wie weit sich H. von dem Ursprung des Kategorienschemas, der zugleich der Anfang seiner Entfaltung ist, der Daseins-Kraft-Korrelation, in pure Spekulation entfernt hat, die sich in dieser grammatikalischen Wendung als besonders fehlerhaft erweist, indem hier in der Parallelisierung von grammatischen, logischen und physiologisch-psychologischen Kategorien Hypostasierungen ganz und gar nicht gegenstandsentsprungener Begriffe zu Realkategorien vorgenommen werden.

Bei einem Denker, der es ablehnt, „die Vernunft zu kritisieren, sondern sie untersuchen, begrenzen, ihren Gebrauch und Mißbrauch zeigen" will, darf man wohl von der praktischen Nichtanwendung seiner Kategorien auf eine gewisse Systemfremdheit schließen. Die völlige Wirkungslosigkeit des Kategorienschemas Hs. als solchen ist nicht nur in der Zermalmung durch die Kantianer (280) oder in der unglücklichen Stellung zwischen Kant und Hegel (281) begründet, sondern in der schon stilistisch und in der H. wohl keineswegs eigenen zahlenmäßigen Bestimmtheit der Schematistik (vgl. S. 78 f.) erkennbaren Systemirrelevanz, die sich z. B. auch darin zeigt, daß Herderbilder wie die Hayms und Litts auch ohne ihre explicite Darlegung vollständig sind (282).

6. Virtualismus.

Wir verzichten deshalb hier — auch im Hinblick auf die ausgezeichnete kurze Darstellung Siegels — auf die Darlegung des für unsere Fragestellung als solchen unwichtigen Kategorienschemas und greifen nur die den Schematismus, wie erwähnt, in Gang setzende Dasein-Kraft (283) -Korrelation heraus. — Der Gedanke, daß sich Sein in Dasein und dieses wiederum in seinen „Wirkungen" offenbart (284), hat seinen Ursprung bei Leibniz (285) und ist einer der vielen Shaftsbury, H. und Goethe, d. h. dem „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" (286) gemeinsamen. Der Ursprung des Kraftbegriffes liegt jedoch nicht wie der vieler anderer einzelner Herderscher Kategorien in einem rein spekulativen Verhältnis von Kategorien, wie es nach dem Schema erscheint, sondern — wie

der Ursprung der Kategorien Raum und Zeit in Gesicht und Gehör (287) — in der „inneren Erfahrung", „indem eine Verknüpfung von Kraft und Wirkung" — „und in Wirkung (288) zeigt sich Kraft; ihre Arten, Tendenzen und Erfolge im Zusammenhang der Natur sind zu beobachten und ursächlich zu erklären" (289) — „unser Gefühl (290) organisiert" (291). Indem erst Kraft im Widerstand sich zeigt, offenbart sich, wie H: ausdrücklich betont, ihr Endlichkeitscharakter (292), ein natürlich besonders im Hinblick auf Heidegger interessanter Gedanke! Für diesen Gedanken, daß im Widerstand gegen die Kraft Realität erscheint, vor allem, aber zur Klärung des dynamischen Charakters der Kategorie „Dasein" bei H. überhaupt — etwa im Vergleich zu Kant, bei dem sie in der bei H. charakteristischer Weise nicht vorhandenen Modalitätsreihe auftritt (293), ist auf Bouterwek zu verweisen (294). In dem in dessen Apodiktik (295) gegebenen Hinweis auf den „kantisch-aristotelischen Seinsbegriff" im Vergleich zu seinem eigenen, den er in einen theoretischen und praktischen aufspaltet, wird besonders klar, daß der durch die Kraft begründete und sie involvierende Daseinsbegriff bei H. gegenüber dem Kants eine spezifisch „praktische" („Zuhandenheits-") Tönung hat, ganz im Sinne des Anfangs der Metakritik. „Lebendige Kraft" gewinnt Bouterwek aus bezeichnenden voluntaristischen Erwägungen (296) über die Freiheit als „Realprinzip der praktischen Philosophie (297)". „„Was ist sie?", diese Frage besagt in der praktischen Philosophie ungefähr dasselbe wie in der theoretischen die Frage: „Was ist Realität?"" (298). Beide Begriffe — Kraft und Realität — sind logisch nicht aufhellbar (= unhintergehbar) (299), „nur aus der ewigen Voraussetzung durch sich selbst zu verstehen" (300). Als Quelle des Kraftbegriffs erscheint bei Bouterwek nicht „die Realität oder die Wissenschaft" (301), sondern die „Individualität als Prinzip einer Mehrheit von Kräften (!) gedacht" (= Seele), die — selbst Kraft (302) — in der praxis, im Widerfahrnis anderer Kräfte das Realprinzip der „Virtualität" (303) „erwirkt" (304), daß als „Ineinander (!) wirken der Kräfte in und außer uns" definiert das Grundprinzip des Bouterwekschen „Virtualismus" darstellt (305). Die Bedeutung der Kraftkategorie für die beiden Seiten der Erkenntnisrelation, Subjekt und Objekt, deren enge Verschlingung uns bei Dilthey in der Explikation des Lebens durch die Kategorien Kraft und Bezug, Bedeutung usw. entgegentritt, hat hier ihren Grund (306).

Indem aber Bouterwek sagt, daß nicht die Aufstellung des Realitätsbeweises durch das — übrigens haptische (307) — Kraft-Widerstands-Verhältnis selbst (308), sondern nur die Art der Aufstellung bei ihm neu sei (309), weist er auf eine andere, bereits mehrfach gestreifte historische Quelle hin: die schottisch-französische Intuitionistenschule (310). Bei dem in Frage stehenden Problem wird die bisher noch wenig erkannte Verbindung Diltheys (311) mit dieser in Deutschland besonders durch Jacobi und wohl auch durch H. (312) vertretenen Richtung offenbar (313). Dem vom Naturalismus — im Sinne Diltheys — herstammenden Prinzip des „Muskelsinnes" (314) und dem der „Ueberzeugung" (315) in der von Dilthey eindeutig dem subjektiven Idealismus (316)

zugewiesenen „Glaubensphilosophie" (317) ist gemeinsam die Betonung des Aufdringlichkeits- — und Unhintergehbarkeits- — charakters des Widerfahrnisses (318). Der passivistischen Wendung im Sensualismus wird nur die aktivistische (319) in der „Philosophie de l'effort" (320) im Personalismus beigefügt. Die Verbindung prägt sich auch in der Terminologie aus: dem sensualistischen Empirismus gegenüber kehren in der gesamten Richtung von den Schotten bis zu Dilthey, der diese im Verlauf der Geschichte der Geisteswissenschaften material angereicherte und vertiefte Lehre „zu methodischem Bewußtsein erhob" (321), die Ausdrücke „innere Erfahrung" und „innerer Sinn" (322) wieder. Darin ist Dasein-Kraft als Einheit gegeben, élan vital ist somit eine unzerlegbare Begriffseinheit (323). Diese Lehre vom inneren Sinn begründet auch die Geisteswissenschaften, indem sie den Uebergang aus deren Vorstufe, den „Untersuchungen über den menschlichen Verstand" zu der „moral science" (324) vollzieht, ein mindestens ebenso bedeutsamer Schritt (325) wie der parallele in der deutschen „Kulturwissenschaft" am Ende des Jahrhunderts vor allem durch H. (326) vollzogene zum Objektivationsverstehen.

7. Kraft.

Ein schöner Beweis für die durch den geisteswissenschaftsgeschichtlich angesehenen fundamentalen Begriff der „inneren Erfahrung" ausgedrückte Gemeinsamkeit der Einstellung ist die seit H. (327) immer wiederkehrende Geringbewertung des Kausalitätsbegriffs, die u. a. sowohl dem Indeterminismus, dem Teleologismus, der Lehre vom irrationalen Rest (328) als der Theorie der inneren Erfahrung entspringt, so bei H. (329), der ihn als ein Derivat des Kraftbegriffs bezeichnet (320). Bouterwek erklärt „Kants leeren Redebegriff der Causalität" für „eine Verkümmerung (331) des Kraftbegriffes", der „statt bloß gedacht (!) als identisch mit dem Leben anerkannt (!) wird, das nur durch sich selbst (332) verstanden wird" (333).

Graf Yorck hat in seinem italienischen Tagebuch den „Begriff der Kraft als zentrales Unterscheidungszeichen der neuen geschichtlichen Stellungnahme des Bewußtseins gegenüber dem kontemplativen Verhalten des Mittelalters" bezeichnet, „denn die Mechanik (334) bildet das umfassende Organ der Bestimmung der äußeren Wirklichkeit" (p. 225). Diese Bestimmung vollzieht sich nun bei Herder auffälliger Weise im Sinne des auch seinem Kategoriensystem zu Grunde liegenden dialektischen Schemas, d. h. im Wechsel von Vereinigung und Trennung, durch das Hervorgehen des „Entgegenwirkenden" und „Mitwirkenden" aus dem „Bestehenden" (335) und deren Wiedervereinigung im „Erwirkenden", das nicht nur in einer Kategorienreihe — mehr oder weniger identisch — mit „Kraft", sondern auch mit „Ineinander", dieser von uns nun schon so oft erwähnten Kategorie, steht. Im „Ineinander" liegen noch ungeschieden „Nebeneinander" und „Nacheinander" beschlossen, aus ihrer Wiedervereinigung geht das „Seyn" hervor. Faktisch aber arbeitet H. nur mit den Kategorien „Ineinander", „Dasein", „Kraft" und zwar in einer viel undialektischeren Form.

Nicht nur „Dasein“ von „Nichts“ (336), sondern auch lebendige von toter Natur, — die es also gibt: aber wie können wir die uns „aneignen“? —, scheidet sich durch Kraft (337). In dem Organisierungsdrang der Kraft werden durch die Inbeziehungsetzung von Dasein, Kraft und Organ (338) die Kategorien Gestalt, Struktur, Ganzheit hervorgebracht: „Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Anziehen, Zurückstoßen, Zusammenhang, Form und Gestaltung, das Wort Kraft selber“ erscheinen als „Produkt des Daseins“ (339); die Darstellung der Metakritik ermöglicht ohne weiteres die Anwendung dieses Ausdruckes auch auf „die Begriffe Bewegung, Folge, Ruhe, Mitte, Anfang und Ende, Außen und Innen (s. S. 62 f.), Treiben und Drängen“ (340) und „Schwere, Stoß, Fall“ (341). Hier scheint mir deutlich zu sein, wie H., an sich schon ganz auf dem Wege zu dem was Dilthey die „aus dem Leben entsprungenen Kategorien“ nennt, noch der bloßen Spekulation verfallen ist, indem er die Produkte seiner Systemdialektik zu Realprinzipien hypostasiert. Damit ist keineswegs der grundlegende lebensphilosophische Gehalt der Herderschen Erkenntnistheorie angegriffen, den wir in den Begriff Virtualismus zusammenfaßten, man beachte, daß fast alle die aufgeführten Kategorien spezifisch virtualistisch im Bouterwek-Herderschen Sinne sind.

In der Ableitung dieser Begriffe — an Hand der Erörterung des Raum-Zeit-Problems (342) — zeigt sich, daß Hs. Kategorien so weit auch innerhalb des Systems „gegenstandsentsprungen“ sind, d. h. daß der Schematismus soweit einer gewissen gegenstandsimmanenten Konsequenz nach sich entfaltet, als der Begriff Kraft mitwirkt. Soweit ist es auch keineswegs allein aus der Opposition gegen Kant zu erklären (343) und von größter historischer Fruchtbarkeit, denn alle die unzähligen Stellen, an denen H. — wieder beschränken wir uns auf das Terminologische — von organischen, natürlichen, wirkenden, lebendigen, genetischen, äußeren und inneren Kräften spricht, sind als Anwendungen der virtualistischen Kategorienlehre — vor allem natürlich der Kategorien „Mitwirken“, „Entgegenwirken“, Ineinanderwirken“ usw. zu verstehen.

Da es sich bei dem Begriff Kraft ja um einen der allerverbreitetsten geisteswissenschaftlichen handelt, soll hier wenigstens angedeutet werden, wo etwa der Relevanzboden dazu zu suchen ist. Vor allem ist natürlich auf den theologischen Ursprung hinzuweisen. Vgl. etwa die Arbeit von Walter Grundmann über den Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt (Stgt. 1932). Dieser ist dann ganz in den pietistischen Lebensbegriff eingegangen, wie wir bereits verschiedentlich bemerkten. Die Neuauffüllung des in der Scholastik bis zur Aufklärung ganz formalen Begriffs erfolgt im Zusammenhang — wieder ein von uns wiederholt betonter Gedanke — mit dem objektiven Erleben der Kräfte (Erweiterung und Beschränkung) in Natur und Kunst. Wieder wäre hier an ästhetische Probleme zu erinnern, so etwa an Theorien des (s. S. 85 f.) Kunstgenusses. — Als Kategorie bezeichnet „Kraft“ auch Hbdt. (St. 184, 199), jedoch „über das Wesen dieser Kategorie, wie über ihr Verhältnis zu Erscheinung, zu Ursache und Wirkung, hat sich Humboldt nie (theoretisch) geäußert“ (Steinthal). Wir müssen deshalb besonders auf seine praktische Anwendung achten. Sehr charakteristischer Weise macht Hbdt. eine Aussage, die man mit ebenso gutem Rechte H. zuschreiben könnte: „die uns erfaßbaren Kräfte sind nur Differenzen

der Urkraft" (so auch Schleiermacher, nach Dilthey p. 181.), die ganz in der Richtung der Theorie vom Analogieverstehen liegt. Das Entscheidende dabei ist jedoch immer, daß es sich nicht einfach um Bezüge oder Verhältnisse, mehr ruhender Natur, sondern eben um „Strömungen", „Bewegungen" handelt. Man denke etwa daran, welch anderes Lebensgefühl hinter der Vermögenspsychologie, als hinter einer Psychologie der Kräfte liegt.

Nicht nur die Innenwelt, sondern die ganze äußere Welt erscheint im Sinne des Personalismus unter der Kategorie Kraft (A. 201). Vielleicht darf vorgeschlagen werden, den Begriff „innere Kraft" für psychologische Verhältnisse — „Seelenkräfte" — (H. VIII, 178, XIII, 171) „Grundkräfte" (= „angeborene Gefühle" H. IV, 31) zu reservieren, wobei auf den spezifischen Unterschied zwischen diesem Kraftbegriff, i. S. des produktiven Organisierungsdranges, etwa zu Wolffs Begriff der Verstandeskräfte zu achten ist, der völlig im Sinne von potentia, virtus zu verstehen ist. Ebenso spricht Humboldt von Seelenkräften als inneren Kräften (Tgb. I, 42; St. 188, 208 u. ö.) z. B. dem Willen (Tgb. I, 61 f). „Kraft als bloße Energie den vollen Menschen reproduzierend, erscheint ihm als das wahre Apriori des Menschen" (Spranger 192). Wie deutlich steht dahinter der optimistische, die Welt als Kraftfeld zu seiner Erweiterung betrachtende Mensch des Idealismus. Aus dieser Gedankenwelt heraus nennt Dilthey auch die Seele „Kraft" (VI, 248; „die lebendige Kraft in uns" V, 46; in Verbindung mit der Lehre vom irrationalen Kern [S.]: IV, 230, VII, 163 f u. ö.) und spricht vor allem von der schöpferischen Kraft der Phantasie (Erlebn. u. Dicht. 13, 175) oder von der „Kraft der Tiefe des Gemüts" (dass. 184), wobei „schöpferisch" und „Kraft" als einigermaßen synonym verstanden werden können.

Als äußere Kräfte sind demgegenüber die physikalischen „lebendigen Kräfte" (Kants Jugendschrift), die „natürlichen Kräfte" (i. S. der von Hbdt. viel verwandten Klimatheorie), die „puissances agissantes" der Positivisten (etwa Taines: race, milieu, moment) aber auch „die geistigen" i. S. der überpersönlichen Kräfte zu verstehen. So sagt etwa Ranke: „große Erscheinungen lassen sich nicht aus staatsrechtlichen Begriffen erklären, sie beruhen vielmehr auf lebendigen Kräften" (WW. IX, 1), wobei ganz abgesehen von der Gegenüberstellung von Leben und Begriff hier wieder die erwirkende Produktivität der Kraft besonders deutlich ist. Ganz in diesem Sinne spricht Dilthey von den „nationalen Kräften" (Pr. Jb. X, 237, West. Mon. XXXI, 366, XXXII, 325 u. ö., s. S. 27) und anderen kulturelle Zweckzusammenhänge konstituierenden Kräften (z. B. der Vergangenheit V, 317), die als „wirkend" dann bezeichnet werden, wenn etwa auch die Begriffe gegenwartsbezogen, frisch usw. dafür eintreten könnten (z. B. VIII, 137; vgl. auch Yorcks mit Nietzsche aufgestellte Unterscheidung zwischen „antiquarisch" und „historisch"). Für die Theorie der Biographie ist vor allem die Auffassung großer Personen als Kräfte wichtig, nicht nur in dem Sinne, daß sie objektive Kulturzusammenhänge aufbauen, die dann „wirken", sondern in dem rein ästhetischen Sinne des erweiternden Genusses der großen Persönlichkeit. Man vergleiche etwa Aeußerungen des Geniekultes mit der rein ästhetischen Freude Yorcks über „die große Lebensmanifestation, die Bismarck inmitten intellektueller und moralischen Miasmen" darstellt (Bw. 65; so spricht auch Dilthey etwa von den „Königen und Recken im deutschen Epos" nie als von „Figuren", sondern immer von Kräften: V. d. d. Dicht. 149). Sehr charakteristisch in diesem Zusammenhang auch die Auffassung der Freundschaft als Wechselwirkung von „Kräften" (D. VIII, 79; Bw. 53). Dieser letztere Gebrauch des Begriffs leitet schon direkt über zu der ja heute (S. 86 f.) weit verbreiteten funktionalistischen Denkform, die eine Lebenserscheinung weniger danach einschätzt, ob sie gut oder wahr ist, als ob sie kräftig und lebendig ist, ob sie auf mich als „wirkende Kraft" Eindruck macht. Auch hier wieder wird ganz deutlich, wie fließend der

Uebergang vom Emanatismus zum Virtualismus, vom Aesthetizismus zum Funktionalismus ist (344), die beide darauf hinaus laufen, daß die Geisteswissenschaften vor allem Kräfteforschung sind, nicht etwa der Aufweisung statischer Gegebenheiten zu dienen haben (345).

Der von uns mit Litt als zentraler unterstellter Analogiebegriff Hs. ist ein statischer Relationsbegriff, der weithin formal-potentiell bleibt. Er verhält sich zum Kraftbegriff wie das von Bulle (l. c. 174) als formale Grundstruktur von Goethes Philosophie bezeichnete Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, der Einheit zur Mannigfaltigkeit zum Entwicklungsbegriff. Da die Analogie nur durch Kraft organisierten Daseinsformen gegenüber anwendbar ist, ist sie im Sinne von Hs. Analogie zwischen gegenständlichen und kategorialen Verhältnissen auch begrifflich als sekundär anzusehen (346). In den Geisteswissenschaften sind also im Gegensatz zur Logik und zur Naturwissenschaft keineswegs immer die formalen Begriffe die primären.

Die eigentliche und intensive Fruchtbarkeit der Zentralkategorie Hs. erweist sich aber ganz im Sinne dessen, was wir von vornherein von der geisteswissenschaftlichen Kategorienbildung betont hatten, weniger als methodisch („formal" in Kants Sinne) bedeutsam, als vielmehr in der Begründung des gegenständlichen Gebietes der Geisteswissenschaften selbst (347). Denn in Hs. Virtualismus begegnet uns zuerst der Grundsachverhalt der Geisteswissenschaften (348), daß „die in der Anschauung durch die Organe des Weltverständnisses erlebten Verhältnisse . . . zu Formeln für den Grund und Zusammenhang der Welt werden, indem die starren Beziehungen von Substanz, Attribut und Modus in dem Schema Spinozas durch den Begriff der Kraft bei Herder und den der Entwicklung bei Goethe belebt werden" (Dilthey), dadurch ist Hs. geradezu zum Vater der Geisteswissenschaften geworden (349).

Drittes Kapitel

HUMBOLDT

1. Die Geisteswissenschaften als Wissenschaften vom Menschen.

Eine Betrachtung der Hbdt.-Bibliographie lehrt uns sowohl etwas Systematisches als etwas Historisches. Die beiden wichtigsten, ihm in neuerer Zeit gewidmeten Biographien, die von Spranger und Kähler, sind nicht nur zwei vorzügliche Beispiele für die Theorien vom Analogie- und Sym- bezw. Anthipathieverstehen, sondern verkörpern zugleich zwei viel bemerkte Typen der Biographie, deren Zuordenbarkeit zu jeweils einem Diltheyschen Weltanschauungstypus auch eine Reihe bestimmter relevanter Begriffe mit sich bringt (350).

Es handelt sich um die Frage, wie es mit dem hermeneutischen Wert des Werkes und des Lebens für den Biographen bestellt ist. Diese Frage wird bereits seit Goethes Cellini eifrig diskutiert, heute vor allem natürlich im Kreise der Geschichtsmythologen, wobei selten darauf geachtet worden ist, daß jeweils ein verschiedener eben durch die weltanschauliche Voraussetzung abgetönter Lebensbegriff zugrunde liegt, ebenso wie dem von Rothacker immer wieder betonten Grundgegensatz der Biographik, den er besonders gern an Natorps Platondarstellung exemplifiziert: „N. interessiert (!) an Platon nur das Philosophische, während den Geisteswissenschaftler auch das Platonische beschäftigt" (351) — jeweils ein verschiedener Begriff von Individualität zu Grunde liegt.

Ferner wäre eine Geschichte der Frage, ein wie großes Interesse und ein auf welche Gebiete gerichtetes Interesse das 19. und 20. Jahrhundert an Hbdt. nahmen, gleichsam ein Querschnitt durch die Problematik und die Geistesgeschichte dieses Zeitraumes. Am nachhaltigsten hat im 19. Jahrhundert wohl doch Humboldts Historik gewirkt (352), neuerdings ist insbesondere im Zusammenhang mit allgemeinen geistesgeschichtlichen Zügen seine Sprachlehre besonders durch Weisgerber nachgedacht worden, während die Entdeckung des Leitinteresses Hbdts. — aus einer gewissen Analogie — erst die neueste Zeit wieder entdeckt hat. Wohl bei keiner Gestalt, die wir in unserm Zusammenhang zu

berühren haben, ist der Mittelpunkt des Lebens und Werkes so leicht zu bestimmen und deckt sich so mit der Grundidee der Zeit, in der er lebte, als bei Hbdt.: der Mensch (353).

Für die Geschichte des ausgesprochenen Interesses am Menschen ist gegenüber der von Hinneberg (354) mit Recht betonten Tatsache, daß „eine Philosophie, die sich ausdrücklich auf den Menschen beschränkt, bereits die Kluft zwischen Mensch und Natur sehen muß", zu bemerken, daß untersucht werden muß, ob nicht das objektive Lebensgefühl i. S. Diltheys, das gerade alle primär anthropologisch eingestellten Zeitalter kennzeichnet, ein Ausdruck davon ist, daß dieses Interesse garnicht als eine „Beschränkung" in dem Sinne der enttäuschten Resignationen, sondern irgendwie positiv empfunden wird, freudig bejaht wird (s. A. 551). Außerdem wäre darauf zu achten, ob, wenn ein Mensch der Renaissance sich in dieser Weise beschränkt und wenn Kant es tut oder gar ein moderner Existentialphilosoph, dasselbe gemeint ist mit Mensch, wie abgetönt dieser Begriff ist.

Das von Joel (355) gegebene Verzeichnis anthropologischer Schriften des 18. Jahrhunderts läßt sich mit Leichtigkeit um das Dreifache vermehren (356).

Hbdts. Verhältnis dieser reichen Tradition gegenüber — er zitiert und kennt z. T., wie aus den Tagebüchern hervorgeht, persönlich Abel, Campe, Engel, Goethe, Ith, Lavater, Platner, Usteri u. a. — ist bestimmt durch die Klage über den Mangel an echtem anthropologischem Interesse in seiner Zeit (357). Wir dürfen schon jetzt sagen, daß er mit dieser Klage vor allem meinte, daß der Mensch nicht in der Totalität seiner Lebensäußerungen, sondern in einzelnen abgelösten Funktionen betrachtet wurde. Insbesondere wandte sich Hbdt. charakteristischer Weise — hier brauchen wir wieder bloß auf Erwähntes zurück zu verweisen — gegen die traditionelle Trennung von Somatologie und Psychologie, „als ob sich von Körper und Seele als zwei getrennten Wesen sprechen ließe" (358); auch Hbdt. erscheinen sie selbstverständlich unter der Herderschen Kategorie des Ineinanderwirkens in der Physiognomie. Durch den Begriff des Menschen als psychophysischer Lebenseinheit grenzt sich gegenüber der naturalistischen und spiritualistischen, jeweils eine Seite verabsolutierenden Anthropologie, die durch den spezifisch objektiv idealistischen Gegensatzbegriff, die Polarität, gekennzeichnete objektive Anthropologie ab. Jedoch tritt diese Scheidung an Bedeutsamkeit für die ausdrückliche Konstituierung des Menschen als Gegenstandes der Geisteswissenschaften weit hinter dessen Bestimmung als gesellschaftlich-geschichtlichem Wesen zurück.

Zu dieser Auffassung kam Humboldt durch das praktische Interesse, das ihn zuerst zur Anthropologie trieb: „Damit der Einzelne seinen Charakter allgemeiner und individueller bestimme — das ist das eigentliche Gesetz der Charakterbildung — muß er sich erst in vollem Sinne kennen und wegen der inneren Berührung, in der er sich mit allem sieht, was ihn umgibt, nicht bloß sich, sondern seine Mitbürger, seine Lage, sein Zeitalter" (359). Hbdts. Anthropologie ist orientiert an dem Grundbegriff des Klassizismus, der Bildung (360). Es ist wichtig dabei zu betonen, daß in der Frühzeit der Gedanke der Bildung des Du hinter der des Ichs zurücktritt. Später

heißt es: „Immer hielt ich es für die wünschenswürdigste Kunst, den Menschen gleich als ein Instrument spielen zu können, nicht zu äußeren (= selbstsüchtigen) Zwecken, aber zu inneren, daß sie sich selbst lebendiger (!) erkennen und bedeutender und freier aus sich hervortreten, also wie man wohl möchte, daß andere wieder auf einen selbst einwirkten" (361).

2. Erkenntnistheorie.

Da man aber ganz im Sinne der Lehre vom Analogieverstehen „nichts einsehen kann, wofür man keinen Sinn hat, wozu der Stoff mangelt, aber auch nicht seyn kann, wovon man keinen Begriff, keine Form hat" (362) — den Stoff-Form-Begriff lasse ich dabei vorläufig noch außer acht (363) — werden Bildung im rezeptiven und spontanen Sinne wieder als ineinanderwirkend verstanden, wodurch ein gewisser Zirkel konstituiert ist. Denn nicht nur „reicher, lebendiger, kraftvoller, fruchtbarer" „an äußeren Gestalten" wird im Verstehen die Seele, sondern auch desto tiefer (364) und d. h. desto wahrer. Denn tief in Dir liegt das Wahre. Aeußere Erkenntnis — wieder fast nur die personalen Teile der Welt: die Mitmenschen, die Kunst werden ins Auge gefaßt (s. S. 36) — durch Suchen in ihr und Selbsterforschung durch Welterforschung. Der tiefe Glaube an die alldurchwaltende Analogie liegt der Gleichsetzung von Subjektivem und Objektivem zu Grunde (365).

Dabei ist eigentlich weniger wichtig die unter dem Gesichtspunkt der Mikrokosmoslehre gesehene innige Beziehung von Selbstanschauung und Anschauung des Universums als gegenseitiger Spiegelbilder. Erst in der Romantik zerbrach — wenn man von Kants Warnung vor der Selbstbeobachtung absieht — das naive Analogieverhältnis, dem etwa Schiller in seinem bekannten Distichon: „Willst Du Dich selber verstehen . . ." Ausdruck verliehen hat, durch den Rückgang auf den alten Gegensatz zwischen operatio und contemplatio einerseits, durch die Erfahrung der „Hölle des Bewußtseins" (Fischer, Hegel p. 263 f) andererseits. Bekannt ist in diesem Zusammenhang Diltheys Warnung vor der Reflektion und Selbstbeobachtung Nietzsche gegenüber, die aber schon zeigt, wie es sich bei dieser ganzen Lehre wieder um das ästhetische Verständnis der Welt als eines erweiternden Kraftfeldes handelt. Hbdts. Aesthetizismus vermittelt hier deutlich zwischen Herders Virtualismus und Diltheys Funktionalismus. Und zwar bezeichne ich dabei als ästhetisch die sogen. Erweiterungstheorie, der das bereits erwähnte optimistische Lebensgefühl zu Grunde liegt, dem jeder „Anspruch" nur „freudig zu bejahend", „lebensfördernd", kräftigend und erweiternd erscheint. Aesthetisch ist schon der historische Ursprung dieser Lehre, nämlich in der Verbindung der Lusttheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, mit der Lehre Dubos von den psychischen Tätigkeiten, der als Lust jede Vermehrung unserer inneren Beschäftigung gilt (366). Nicht zufällig bezeichnet es deshalb Herder als Zwecke der Künste, Kräfte zu wecken (367), wofür Dilthey sagt: „Die Energien des Lebensgefühls zu steigern". In diesem Sinne erscheint — gerade eben in Ausweitung spezifisch ästhetischer Verhältnisse auf die ganze Welt — Dilthey jedes Ding nur unter dem Gesichtspunkt der „Erweiterung, die ich erfahre, durch die eigene Kraft, die alle Dinge auf mich ausüben" (s. A. 201), die die Grundlehre des Funktionalismus, der sich bei Dilthey ebenso wie bei Hbdt. immer gegen den Vorwurf des Hedonismus dadurch zu verteidigen weiß, daß dieser genießende

Erweiterungstrieb doch auch den Anderen zu Gute kommt, indem wir sie dann besser verstehen, indem wir mehr Analogie oder Introjektionsmöglichkeiten haben.

Eng damit zusammen (s. S. 86) geht die außerordentliche Schätzung der inneren Lebendigkeit, Goethes „Biegsamkeit". So schreibt Hbdt. an Li: „nichts höheres und schöneres als das rege innere Leben der Seele" und sieht „den moralischen Wert des Menschen in der Kraft (!) seiner sinnlichen Empfindung" (368), denn die Seele kann doch die Fülle und den Reichtum des bewegten Lebens nur dann darstellen, wenn sie sich nicht nur von ihm durchfluten läßt, sondern in eigener Aktivität gleiche Bewegtheit zeigt (369).

Diese Gebiete, wo zuerst dieses Wechselverhältnis auftritt — man denke daran, daß Dilthey die Struktur aus der Wechselwirkung von gesellschaftlich geschichtlicher Welt und Ich als von Teil und Ganzem (s. S. 77 f.) entstehen läßt — sind ganz schlicht meine „Lebensverhältnisse", mein „Leben" im Sinne des alltäglichen, privaten oder beruflichen Lebens unter deutlicher Ablehnung der paradigmatisch vereinfachenden Betrachtung des Lebens unter Laboratoriumsumständen (vgl. hier die „Materialien"-sammlung in Humboldts Tagebuch). Sehr deutlich zeigt sich wieder hier der schon öfters bemerkte praktische Zug der Geisteswissenschaften, übrigens noch in wenig reflektierter Weise. Indem Hbdt. auf das praktische Leben als den eigentlichen Ort geisteswissenschaftlicher Forschung hinweist, setzte er nicht nur mit, was Dilthey später als deren Hauptaufgabe erklärte: Lebensbezüge ins Bewußtsein zu erheben (370), sondern zugleich, daß die Wissenschaft der Orientierung und Leitung des Lebens zu dienen hat (371). Die ungeheure Erweiterung der geisteswissenschaftlichen Regionen, die Dilthey rein im Erkenntnistheoretischen — der Zugrundelegung der „ganzen, vollen, unverstümmelten Erfahrung" (372) begründet sah, drückt sich in gewissem Sinne gegenständlich in Hbdts. mit Schleiermacher erhobener Forderung aus: „alles was in einem gewissen Umfange Mitteilung durch die Rede ist, ist Gegenstand der Auslegungskunst" (373). Die Betonung der wechselweisen Bereicherung von Psychologie und Anthropologie einerseits — auf den enzyclopädischen und praktischen Charakter von Hbdts. Interesse auf diesen Gebieten ist von Gudenberg mit Recht vor allem im Hinblick auf die Abteilungen „Materialien" in den Tagebüchern hingewiesen worden — Pädagogik (374), Politik (375), Historiographie (376) und Dichtung (377) andererseits, kennzeichnet das neue Verständnis des Menschen als Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung.

Insbesondere wäre hier an die Heraushebung der in den Kunstwerken bes. der Dichtung beschlossen liegenden Psychologie zu erinnern, auf die schon Herder aufmerksam machte, wenn er sagt — seither bis zum Ueberdruß wiederholt: „Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock haben an Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert, als selbst die Aristoteles' und Leibnize aller Völker und Zeiten" (378). Hbdt. und Dilthey haben sich dieser Aufgabe mit besonderer Liebe gewidmet, besonders im Hinblick auf die Probleme des Charakters, Typus und der Individualität. Wichtig ist dabei, daß ziemlich allgemein die absolute Vorbildlichkeit der bildenden und darstellenden Kunst der Griechen (379) abgelehnt wird, denn sie verlangt „Helden mit fest gezeichneten, scharf bestimmten Charakterzügen, mit einzelnen (!) Leidenschaften, Ge-

sinnungen und Maximen auftretend . . . Es sind die reinen, fast nackten Formen jeder Gattung“ (380). Sowohl im Hinblick auf die Totalität des Gemütes, als auf die Tatsache, daß „reine Formen“ nicht lebenswahr sind, als endlich auf die Lehre von der Struktur der Seele, wird er ebenso abgelehnt, wie der französische Schematismus mit seinen Stereotypen (381). Ganz im Sinne der Aesthetik der Zeit feiert Hbdt. Shakespeare, daneben Cervantes als erste echte Charakterschilderer, wir dürfen wohl die französische Moralistik und ihre deutschen Vertreter Lichtenberg und Hippel hinzufügen. Von ihnen bestimmt sieht Hbdt. besonders einen nicht genannten Zeitgenossen (382) als echten Vertreter der Charakterschilderung an, der den Reiz der Kontingenz entdeckt hat.

Offenbar handelt es sich bei allen diesen Feststellungen, die immer neue Anwendungen des Totalitätsbegriffes (383) sind, nur um weitere Auslegungen des bereits von Herder verwandten Begriffs der Humanität (384). Von dem hinter ihm stehenden Lebensgefühl ist, wie in neuerer Zeit sowohl von Gegnern als von Anhängern des Humanismus (als gegenwärtiger und wissenschaftlicher Geistesmacht) erkannt worden ist, die ganze Problematik, die mit der Beschränkung der Geisteswissenschaften auf den Menschen gegeben ist, begründet (385).

Neben der mit ihr gegebenen erkenntnistheoretischen Begrenzung, nämlich, wie wir des öfteren zeigten (s. S. 36 u. 55) auf das Personverstehen, ist für die Erkenntnistheorie ferner wieder die Denkform des Ineinanderwirkens wichtig. So braucht — Polarität! — der mit charakteristischen Prädikaten wie kalt, nüchtern, unschön, raisonnierend, dürr (386) belegte, von Vernunft bezeichnender Weise auch hier nur selten streng geschiedene Verstand — zur Individualisierung der allgemeinen Begriffe den von der Erfahrung gegebenen Stoff, ebenso wie diese zur tieferen Erfahrung und Bearbeitung des begrifflich geordneten Stoffes — ein klares Verhältnis ist hier nicht zu sehen (387) — der dichterischen Einbildungskraft, der Kräfte der Phantasie (388) bedarf. Wobei man wieder (s. S. 25, 83 f. u. ö.) nicht verkenne, daß diese Erkenntnistheorie keine kritische, sondern eine praktische, mehr der Kunst als der Philosophie angemessene ist: in dem Satze: „Gerade da, wo die Forschung die höchsten und tiefsten Punkte berührt, findet sich der von jeder besonderen Eigentümlichkeit am leichtesten zu trennende mechanische und logische Verstandesgebrauch am Ende seiner Wirksamkeit und es tritt ein Verfahren der inneren Wahrnehmung und Schöpfung ein, von dem bloß so viel deutlich wird, daß die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft (!) der subjektiven Individualität hervorgeht“ (389), ist leicht hinter jedes Wort ein erkenntniskritisches Fragezeichen zu machen.

Ich darf an das in der Darstellung des Begriffs der Totalität des Gemütes Ausgeführte anknüpfen und hier nur darauf hinweisen, daß Hbdt. bei der für die geisteswissenschaftliche Erkenntnistheorie fundamentalen Anschauung des Verhältnisses zwischen Gefühl und Erkenntnis, Erfahrung und Phantasie unter den Begriff der Polarität, den wir der Herderschen Ineinanderkategorie (s. S. 49) gegenüber als strukturbezogen bezeichnen können, in vorbildlicher Weise Maß gehalten hat. Gegen die Vermessenheit, „daß ur-

sprüngliche Wesen der Dinge mit Begriffen aufmessen und erschöpfen zu wollen", wendet er sich — übrigens nicht nur aus Feindschaft gegen den Intellektualismus, sondern auch aus einem gewissen Begriffsrealismus heraus, dem der Begriff noch weithin das universale ist, das sich an den res individualisiert — vor allem im Interesse der ungestörten Erfahrungsoffenheit, des „freien Interesses an den Sachen" (390). In außerordentlich scharfer Weise spricht er sich aus gegen jede bloße Spekulation, wobei der also festzustellende Zug zum Empirismus (391) seine tiefere Begründung in der Lehre vom Analogieverstehen hat: denn nur das, was — immer die Totalität der Gemütskräfte vorausgesetzt — erfahren worden ist, kann dem Leben dienen, da es selbst aus dem Leben stammt. Dieser Weg, den Hbdt. als den der praktischen Vernunft bezeichnet, die natürlich keinesfalls mit Kants Begriff verwechselt werden darf, erscheint Hbdt. geradezu als der Weg zu dem „wirklichen Wesen" (392). Praxis — von der diese Erkenntnistheorie ausgeht und der sie dienen will —, die Kunst einbegriffen, heißt einfach die Fülle des Lebens und der Welt, in der als Material „der Mensch sich übt" (393).

3. Analogie.

Ebenso bedeutsam für die Zukunft und noch wichtiger für das spezielle Verständnis von Hbdts. System ist die Tatsache, daß alle die bezeichneten Polaritätsverhältnisse auf der erkenntnistheoretischen Seite Ausdruck sind für eine bereits in unserem Herder-Kapitel erwähnte, hier aber in ihrer allbestimmenden Bedeutung zu methodischer Klarheit gelangende metaphysische Grundvoraussetzung: Wie wir sahen, bleibt bei Herder, abhängig von seiner letzten Unklarheit über das Problem von Kreation und Emanation (s. S. 34 u. ö.), in der Auffassung von der Analogie zwischen Sein und Denken oder herderisch von Dasein und erfassender Kraft (Organ) eine gewisse Unsicherheit bestehen, die wir jedoch dahin entschieden hatten, daß schon Herder nur eine strukturelle Füreinanderbestimmtheit beider annimmt. Wenn jede Kraft ihrem Organ harmonisch wirkt, so ist damit bereits hingewiesen auf die Lehre von der Potentialität, wie sie sich in Humboldts Form-Stofflehre ausdrückt: Denken (= Form) und Erfahrung (= Materie) sind analog dem Denken und Sein, als Ausdruck der allgemeinen Seinsanalogie, harmonisch aufeinander zugeordnet. Man kann aber eben nur das verstehen — wir zitierten fast gleichlautende Aeußerungen Herders und Hbdts. dazu, —, das wir dadurch getreu abbilden können, daß wir seine Form (potentia) in uns tragen. Der Zusammenhang zwischen der Lehre vom Erkennen als Nachbilden der ideae exemplares, vom Verstehen durch Analogie und dem alle Gegensätze in Polaritäten auflösenden harmonischen Weltbild ist wohl auch an dieser Stelle klar. In diesem Sinne ist auch die von uns als geisteswissenschaftliche Standardlehre bezeichnete von der potentiellen Enthaltenheit des Alls in der Seele (s. S. 34) zu verstehen. Hinter der aristotelischen Lehre von der Analogie tritt bei Hbdt. die bei Herder damit verbundene von der Hierarchie des Seins zurück.

Als allerformalste methodische Folgerung aus der Lehre von der Seinsanalogie haben wir die Lehre vom Vergleichen anzusehen. Diese Methode ist zwar nach Dilthey (39) mit den des Unterscheidens, Verbindens und Trennens zu den „elementaren logischen Operationen", zu den den Geistes- und Naturwissenschaften gemeinsamen „erster Ordnung", zu rechnen, zeigt aber nicht weniger als kompliziertere Methoden den Einfluß aller der weltanschaulichen Voraussetzungen (395), die wir unter dem Namen Analogismus (s. A. 185) zusammenfassen.

Von jeher (397) war die medizinische Anthropologie eine „eminent vergleichende Wissenschaft", besonders in Hbdts. Zeit unter dem Einfluß zuströmenden Erfahrungsmateriales (396). Bekannt ist das Interesse, das Goethe für Versuche einer „allgemeinen Vergleichungslehre (1792) — „denn in der Naturgeschichte beruht überhaupt alles auf Vergleichung" — hatte. Ebenso wie in der Somatik kann man nun aber auch in „der vergleichenden Anthropologie (hier = Ethologie) die Eigentümlichkeiten des moralischen Charakters der verschiedenen Menschengattungen nebeneinander aufstellen und vergleichend beurteilen" (398). Die entscheidende Uebertragung dieser von Hbdt. in weitem Maße praktisch betätigten These auf andere positive Einzelwissenschaften geschah wohl zunächst in der Sprachwissenschaft (399), von der sich die Vergleichsmethode über die Mythologie, die Altertumswissenschaft (400) „siegreich ausgedehnt" hat, ein Prozeß, von dem Dilthey erwartete, daß „allmählich allen Einzelwissenschaften des Geistes der Charakter von wirklichen Theorien gegeben werden könne" (401).

Die ausgefülltere Form des Vergleichens ist das „Begreifen" — ich vermeide ausdrücklich den Ausdruck „Verstehen" (s. u.) — aus Parallelen.

In dem Streben nach Verständlichmachung durch Ziehen von Parallelen liegt eine der bedeutsamsten, bisher wenig beachteten Beziehungen zwischen antiker und daran sich anschließender humanistischer Rhetorik und Hermeneutik. Man denke etwa an die „Parallelen des Ruhmes" (J. Burkhardt, Griech. Kult.-Gesch. I, 30), vor allem an Plutarch. Gegen diese vor allen ästhetischen Gesichtspunkten entspringenden Parallelisierungen — man schreitet gleichsam durch eine Galerie paarweis konfrontierter Heroen, explizite werden Parallelen im einzelnen nicht gezogen — wandten sich schon Herder (402) und Jean Paul (403). Zu unterscheiden ist dabei sowohl beim Vergleichen als bei der Parallelisierung eine bloß methodische und wirklich sachlich-strukturelle Form. Bei Dilthey z. B. finden sich ebenso selten wie bei Ranke Vergleiche und Parallelen. Begreiflicherweise schwoll im Positivismus das Streben nach beiden Methoden gewaltig an, als typischer Vertreter gilt Dilthey hier Scherer (404). Schon seit Humboldt wird gewarnt vor der Uebertreibung besonders in Verbindung mit dem Erklären (Kausal): „Das beständige Nachforschen nach der Verbindung von Grund und Folge, das Aufsuchen des Zweckes aller Handlungen und Ereignisse schwächt sehr leicht die Energie, mit der man einen Gegenstand ohne Rücksicht auf allen Zweck nur um seiner selbst willen liebt (!) oder verabscheut" (405). In neuester Zeit ist besonders oft darauf hingewiesen worden, daß das Vergleichen oft geradezu den Weg zu wirklichem Verstehen versperren kann. Dieser Warnung liegt offenbar eine Vertrocknung des Relevanzbezuges dieser Methode zu ihrem metaphysischen Unterbau zu Grunde (406), sie ist zugleich weithin eine Reaktion des objektiven Idealismus gegen die mit der naturalistischen Verwendung dieser Methode verbundenen Nivellierung.

4. Kategorienlehre: Stoff und Form.

Wenn wir mit Spranger die drei Analogien des Geistes Mechanismus, Organismus und ästhetisches Ideal annehmen (407), so dürfen wir wohl den Unterschied zwischen Herder und Hbdt. vor allem darin sehen, daß sich die Relevanz und das Neuauftreten gewisser Grundbegriffe bei Hbdt. aus dem Uebergang von der Analogie des Geistes mit einem Organismus (Naturismus) zu der des ästhetischen Ideals erklärt. Wie das Verhältnis von Stoff und Form und die Analogie des Seins in sich und dem Denken gegenüber auf der metaphysischen Seite, so sind auch auf der erkenntnistheoretischen Seite alle die unter dem Begriff des polaren Ineinander aufgelösten Gegensätze Ausdruck des Harmonieideals, dessen dogmatischen Charakter wir bereits an verschiedenen Stellen andeuteten. Als die dem objektiven Idealismus entsprechende Auffassungsform des Gegensatzes hatten wir bereits die Polarität erwähnt, sie ist nun besonders unter diesen Gesichtspunkten zu interpretieren. Mit dem Begriff der Polarität nämlich haben wir nicht nur Hbdts. Grundbegriff überhaupt, sondern auch den sein Kategoriensystem konstituierenden. Hbdts. Kategorienlehre findet sich in seinen Schriften zur Geschlechterphilosophie. Schon daß sie Hbdt. nur an einem konkreten anthropologischen Problem entwickeln konnte, ist charakteristisch.

Bei dem allgemeinen Interesse seiner Zeit für dieses Problem ist wieder darauf hinzuweisen, daß der gegenständliche Aufstand der Problematik und das subjektive Interesse einander entgegenkamen (408). Für Hbdt. speziell ist auch hier der empirische Zug — gegenüber der z. T. wilden Spekulation — zu betonen: die Arbeit von Machill hat die Zeugnisse für „die Bedeutung der Frau für W. v. Hbdts. Geistesentwicklung" zusammengestellt, in seinen Tagebüchern überwiegen z. B. die Charakterisierungen von Frauen die von Männern bei weitem.

Es ist ein allen den Denkern, die den Zusammenhang des Geistes mit den Stufen des Organischen betonen, gemeinsamer Zug, daß sie sich zu gewissen Denkformen wenden, die Ausdruck eben dieser Beziehung sind.

Ohne Zweifel hat z. B. das dem dialektischen Denken zu Grunde liegende ternaristische Schema ebenso wie die Idee der Polarität mindestens eine Wurzel in der Bisexualität: „indem man jenes Gewicht und Gegengewicht von ungleicher Wirkung zu finden glaubt, so hat man auch dieses Verhältnis zu bezeichnen versucht (Lebenskategorie ist hier deutlich „evozierender Ausdruck" [A. 253], man kann sich gleichsam nicht anders helfen, als daß man in den Begriffen — analog zum künstlerischen Schaffen — Ausdrücke für das Erlebnis findet, die es gestalten [z. B. A. 41 Ende] Anm. d. Vf.). Man hat ein Mehr oder Weniger, ein Wirken, ein Widerstreben, ein Tun und Leiden (Aristoteles-Kategorien! Anm. d. Vf.), ein Vordringendes, ein Zurückhaltendes, ein Heftiges, ein Mäßigendes, ein Männliches ein Weibliches überall bemerkt und genannt" (409).

Das erste und wichtigste Kategorienpaar, unter dem Hbdt. den Geschlechtergegensatz begreift, ist das von Form und Materie, das bei Hbdt. nicht nur die für die Geschichte der Geisteswissenschaften epochemachende ästhetische Prägung (s. u. a. A. 414) erfahren hat, sondern auch die erste praktische Verwendung in den Geisteswissenschaften.

Für seine Verwendung im Physiognomismus zur Bezeichnung des Verhältnisses von Innen und Außen ist besonders seine nähere Explikation durch die Kategorien Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit (410), Einwirkung und Rückwirkung, Produktivität und Disposition (G. 411) zu beachten. Hbdt. wendet sich ausdrücklich gegen die beliebte Reduktion des Geschlechtergegensatzes auf die Begriffe Aktivität und Passivität, vielmehr erscheinen ihm ganz nach der Analogie des Kunstwerkes die Geschlechter immer die Polarität der jeweiligen Gegensätze zu enthalten, und die Unterschiede sind „nur in der Richtung, nicht im Vermögen zu suchen". Wie er von dem Kunstwerk behauptet, daß es jenseits des verstandesmäßigen Gegensatzes von Form und Inhalt steht (412), so würde er auch mit Dilthey sagen können, daß schon immer im Stoff Form und Ordnung immanent sind. Wenn trotzdem der „materielle Stoff" gelegentlich als „tot" gegenüber der „Idee" als „lebendiger Kraft" gestellt wird, — jener muß in diese verwandelt werden (413) — so ist doch immer eine Rückwirkung (414) des Stoffes anzunehmen: der „lebendigen Energie der Kraft, die auf einen Punkt sich zusammenzieht", steht auch eine „lebendige Fülle des Stoffes" gegenüber, der Stoff ist nicht „leere Masse", sondern „Fülle", nicht „rohe Materie", auf die „rohe Bildungskraft" (415) wirkt: das Bild der Begattung für das Verhältnis von Form und Materie (416) ist hiervon genommen.

Eine höchst bedeutsame Explikation dieses Verhältnisses geschieht unter den Kategorien Statik und Dynamik (G.), die, verschieden als „Bau und Kraft" (G.), „beharrliche Ausdauer" und „angestrengte Energie", „Stetigkeit und Rastlosigkeit", „Energie und Dasein" ausgelegt, besonders deutlich die optimistische Positivwertung der „fruchtbaren Spannung", der Hbdt. für den Geschlechtergegensatz so beredten Ausdruck verliehen hat, zeigen. Wie dieser Mittel zur Erreichung der reinen Menschheit ist, so konstituierten sich auch — das gehört ja definitionsmäßig zur Polarität seine Begriffe gegenseitig zur Erfassung des Ganzen. Die dynamische Auffassung des Polaritätsbezuges als eines Kraftstromes wird kategorial in dem Begriff der Wechselwirkung erfaßt — und zwar grundsätzlich zunächst der der Form und des Stoffes (I 322) — der das „Geheimnis der Natur" bezeichnet (I 312), wobei, da „die physische Natur Ein großes Ganzes mit der moralischen" bildet (417), zu betonen ist, daß die ästhetischen Kategorien Form und Stoff auf beide Bereiche in gleicher Weise angewandt werden können. So werden etwa die Kategorien Statik und Dynamik auch durch „Erweiterung" und „lebendigen (d. h. eben rückwirkenden, nicht starren) Widerstand" — man denke an Diltheys Realitätsnachweis — unter Naturbildern, ferner durch „physische Gewalt mit Würde" und „freie Kraft mit physischer Schwäche" expliziert, wobei ja schon wieder rein sprachlich die Zusammengehörigkeit betont ist.

Wenn Wechselwirkung und Polarität die formalen Grundkategorien Hbdts. sind und unsere Behauptung richtig ist, daß seine Kategorienlehre dem praktischen Ziele einer konkreten Lehre von den Geschlechtern entsprang, so müssen sie auch in der praktischen Verwendung (418) der Kategorien wieder angetroffen werden. Wir hoffen das besonders wieder an sekundären, bisher weniger beachteten Begriffen dartun zu können.

5. Die physiognomischen Kategorien.

Der physiognomische Grundgedanke ist der der Transparenz eines Inneren durch ein Aeußeres (419):

„Das gewöhnliche raisonnement — leidenschaften, neigungen, der charakter überhaupt bilden die züge — kann, da er so viel auch in den ganz unveränderlichen unbildsamen zügen sucht, da er ferner die physiognomik auch auf leblose gegenstände ausdehnt, und endlich jene hypothese einwürfe leidet, die ein so guter Kopf als Lavater unmöglich übersehen kann, Lavater seins kaum sein. Woher also die übereinstimmung der sinnenwelt mit der außersinnlichen? In absichtsvoller einrichtung der natur oder eines schöpfers? Auch das würde mich nicht befriedigen (!). Mir — wenn ich mich mehr eingebungen augenblicklichen gefühls überlassen als vernunft raisonnements folgen soll — wars oft, als sei die sinnenwelt nur eine art, wie die außersinnliche dem sterblichen blicke erscheint, nur ausdruck, nur sprache, nur chiffre (420) dessen, was unmittelbar uns nicht sichtbar ist. Manchmal kommt mirs bei gesichtern, bei gegenden, bei sinnlichen gegenständen überhaupt vor, als schaute ich durch den chiffre hindurch unmittelbar auf den ursinn. Allein das ist nur bei gegenständen, die mein herz stark interessieren und nur in momenten, wo nichts dies interesse stört. Also mag wohl viel täuschung dabei sein. Interessant aber bleibt mir die idee immer, schön die hoffnung, immer mehr zu entziffern von der sprache der natur, dadurch — da das zeichen der natur mehr freude gewährt als das zeichen der convention, der blik mehr als die sprache (!) — den genuß zu erhöhen, zu verfeinern und immer mehr auszubilden den aesthetischen sinn als den wahren vermittler zwischen dem sterblichen blik und der unsterblichen uridee“ (421).

Mit diesen Ausführungen über Lavaters Physiognomik weist Humboldt deutlich auf die Säkularisation der Grundidee des Physiognomismus hin: Die Welt wird als signum dei verstanden (422). Im Immanentismus wird dieser Gedanke in Verbindung mit der Lehre von der Aneignung und vom Analogieverstehen — „nur Beseeltes und Begeistetes kann ich verstehen“ — auf jede einzelne Erscheinung ausgedehnt, zunächst in der pantheistischen Form, die etwa Friedrich Schlegel ausspricht, wenn er sagt: „Für den vollkommenen Christen ist alles Mittler“ (423), die dann aber völlig säkularisiert wird in der Lehre vom Allphysiognomismus (424): Jedes Wirkende ‚drückt“ etwas, die Idee, ein Inneres aus. Von allen dem, in dem mir kein solcher das Wirken erst konstituierender Kern erscheint, fühle ich mich entweder nicht angesprochen oder feindlich betroffen (425). Dem Optimismus des objektiven Idealismus ist alles Chiffre, jede Stelle ist der Idee recht, „Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen“ (426).

Innen-Außen

Die polaristische Kategorienbildung schließt nicht den Zusammenhang mit der ursprünglich dualistischen Auffassung von Innen und Außen im Sinne von „Innerlichkeit“ und „Aeußerlichkeit“ aus. Diese Terminologie steht wohl erst seit dem Christentum in hoher Blüte. Schon Augustinus spricht — im Anschluß an Röm. 7, 22 u. 2. Cor. 4, 16, vom „homo interior“ (P. L. 34, 154) — selbstverständlich gebe ich hier nur flüchtige Beispiele — dazu vgl. man die Rede von der inneren Welt (Novalis, Fragm. 1094 f), vom inneren Sein oder Wesen (Hbdt. St. 169 — vom inneren Menschen spricht er St. 220, 245, 349 wie Jean Paul WW. XVIII, 245 —

u. ö.) oder Leben (Hbdt. St. 169, 349, 521; Heinse op. cit. 191: „Die Poesie ist das innere Leben selbst", parallele Ausdrücke in immer stärkerer Abblassung des Begriffes „Inner": Jean Paul, Goethe, Ranke, Dilthey u. a.) oder Dasein (Herder XXXII, 81, Humboldt St. 167). Deutlich ist der Zusammenhang mit der Mystik, die natürlich auch hier wieder über den Pietismus vermittelte, in den erkenntnistheoretischen Begriffen, dem „inneren Licht", dem seit Augustinus die oculi interiores entsprechen („inneres Auge und inneres Ohr" F. Schlegel, ath. Fragm. 45; „inneres Sehen und Hören" Tetens Neudr. 44 ff, Nov. Fragm. 42), der Verwendung des Begriffs inward bei Shaftesbury („minds i. proportion" [char. II, 66 f] oder „oeconomy" [dass. III, 167] (427), ferner die erwähnten Begriffe innerer Sinn, innere Erkenntnis, innere Erfahrung, Innewerden, innere Willenshandlung, inneres Organ, inneres Gemüt (Hegel, Phän. 169: gibt es auch ein äußeres? Die Vertrocknetheit des Begriffs zeigt sich meist dadurch an, daß er zum bloßen epitheton ornans herabsinkt), innerer Zustand, innere Form, Schönheit, Falschheit, Tätigkeit usw. (428: einige Belegstellen).

Unausrottbar hängt diesem Kategorienpaar sein Ursprung im Dualismus an, und aller Trieb zur Polarität kommt doch nicht über die Schwierigkeit hinweg, daß es — doch nicht bloß durch die „innere Beschäftigung" — einen besonderen Genuß gewährt, das Innere aufzuspüren, das damit eo ipso als das Wertvollere erscheint. Ebenso wie bei Herder bemerken wir bei Hbdt., daß er, sobald er in praktische Ausführungen kommt, den Polarismus wenigstens im Wertmäßigen vergißt, indem ihm das Innere immer gleich als das Höhere bezw. Tiefere erscheint (z. B. I. 321).

Ebenso wie zu der speziell physiognomischen Kategorienbildung kann nicht oft genug betont werden, wie stark vorentscheidungsbedingt diese ganze „gradualistische" (428 b) Vorstellung ist:

Höhe — Oberfläche — Tiefe

„Dinge, Erlebnisse und Menschen, die an sich, ohne sich unter das Gericht Gottes zu beugen, ohne der göttlichen Rechtfertigung zu warten, wichtig, groß und in irgend einem Sinne göttlich zu sein begehren und behaupten, Vermischungen von Zeit und Ewigkeit, Erscheinen der Gotteswelt in dieser Welt (zu welcher auch alle noch so tiefen Hintergründlichkeiten und „höheren Welten" gehören!), also Jenseitigkeiten, die doch nur verbesserte Diesseitigkeiten sind, unechte Immanenzen und unradikale Transzendenzen aller Art, relative Verhältnisse von Gott und Mensch: Göttlichkeiten, die irgendwie als ein Sein, Haben und Tun des Menschen auftreten und Menschlichkeiten, die sich irgendwie als ein Sein, Haben und Tun Gottes ausgeben. Dieses ganze Zwischenreich muß sich die Aufdeckung seiner wahren Natur gefallen lassen". (K. Barth, 429).

Es kann in diesem Zusammenhang nicht dargestellt werden, welche Fülle von Problemen hier zusammenfließt. Wie grundsätzlich ist etwa die Abneigung der ästhetischen Weltanschauung gegen Unverhülltes (s. A. 460), wir bemerkten das im Erkenntnistheoretischen, wie die Vorliebe für „Tiefe" weit über die Sehnsucht nach Schärfe und Klarheit hinausgeht, man denke an Humboldts Abneigung gegen die „reinen, nackten Formen", die eine spezielle Anwendung der Herderschen Polemik gegen Kants Trennung ist. Kant ist unter den deutschen Idealisten wohl der antiphysiognomischste Denker, die sich in unserem Zusammenhang z. B. auch in seiner Abneigung gegen die Rede von der „höheren Erkenntnis" ausdrückt. Wie durchaus

ästhetisch ist ferner der heute z. B. bei den Geschichtsmythologen so beliebte Begriff der „höheren Wahrheit" — nämlich der künstlerischen gegenüber der schlicht wissenschaftlichen. Die Fülle der Voraussetzungen, die mit der tiefen Invasion der gradualistischen und physiognomischen Begriffe in die Geisteswissenschaften verbunden ist, die sich vielleicht die Denker, die nicht darauf achten, garnicht klar machen, kann hier nicht dargestellt werden. Allen Versuchen, Klarheit und Tiefe zu harmonisieren, gegenüber muß immer wieder auf die bei allen lebensphilosophischen Geisteswissenschaftlern mit dem Begriff Tiefe verbundene Vorstellung des Dunklen, Brodelnden, Rauschhaften hingewiesen werden. Man denke an Ausdrücke wie „aus der Tiefe hervorquellen", „Tiefen aufrühren" (Bild: See mit Moorboden). Der größte Teil der Terminologie, die von den Tiefen des Geistes, der Seele, des Gemütes, des Denkens, des Fühlens, der Sprache, der Nation spricht (430), geht davon aus, daß der Mensch mit seiner Tiefe (bez. Höhe, deren Gegensatz wie der der Tiefe Oberflächlichkeit, Flachheit ist — jenes mehr ein maritimes, dieses mehr ein alpines Bild [431] —) an das Göttliche reicht (432), aber auch diese wieder säkularisierte Vorstellung im objektiven Idealismus meist so gewendet: die Tiefe ist gleich dem Wesen, dem Inneren. — Hier schließt sich wieder der Kreis, den wir von der physiognomischen Kategorienbildung aus zogen — die tieferen Gründe sind jeweils auch die wesensgemäßeren, die tiefste Bedeutung (St. 228) ist immer auch die das Innerste erfassende (433).

6. Die dynamische Kategorienbildung.

Wir sahen: Empirie ist die Grundlage von Humboldts Anthropologie (S. 57 f.). Sie geht, da seine Erkenntnistheorie ja auch garnichts anderes leisten soll, allein auf die Erkenntnis des Menschen. Will sie da nun in dem von Hbdt. gemeinten Sinne geeignet sein zur Feststellung der individuellen Differenzen (434), so muß sie, da wir es doch immer nur mit der „zuverlässigen und deutlichen Sprache" der Objektivationen (435) (Sprache und Handlungen, ev. auch dem physiognomischen Ausdruck, der aber in Humboldts dynamischer Auffassung immer eine Handlung ist) zu tun haben, besonders auf die eigentümliche Art der Hervorbringung achten. Es wird also — hier steht ja Hbdt. ganz in der Reihe der großen deutschen Idealisten — weniger auf das statische Werk als auf das Wirken geachtet (s. A. 540). Wenn Hbdt. also von „Ausdruck" spricht, der wie die Objektivation unmittelbar in die Sinne fällt, so ist darunter primär ein dynamisches Element zu verstehen. Wir befinden uns — ganz im Sinne unseres Weges von Virtualismus zum Funktionalismus — bei den geistigen Objektivationen nicht im Gebiet von Gesetzen, wo statische „Hieroglyphen" erklärt werden können, sondern im Bereich „wirkender Kräfte".

Zunächst würde Humboldt erkenntnistheoretisch mit Baader dazu sagen: „die mechanischen Kräfte können durch den äußeren Sinn erforscht werden, nicht so die nicht mechanischen, die bloß durch das Gefühl und den inneren Sinn wahrgenommen werden", denn auch Hbdt. macht ja, wie wir erwähnten, diese Unterscheidung sowohl auf der Seite der Kräfte als auf der des „Sinnes" (436). Er würde allerdings ganz im Sinne des oben erwähnten Analogismus die Gegebenheit alles Dynamischen = Belebten = Kraftvoll-Kräftigenden betonen.

Uns jedoch interessiert in diesem Zusammenhang vor allem, daß Hbdt. das Problem sehr stark im Terminologischen sieht. Um zu

ermöglichen, „Linien im Fluß zu ziehen" — diese von Dilthey geprägte Formulierung ist ja gleichsam das Leitwort der HBDT. so überraschend nahe stehenden kulturphilosophischen Richtung der Geisteswissenschaften (437) —: müssen auch die Bezeichnungsarten dynamisch gewählt werden und zwar — da ja die sprechende Seele nicht als eine Summe von jeweils einzeln beteiligten Abteilungen verstanden wird, sondern als eine jeweils in einer Richtung artikulierte Ganzheit (438) — „nach allgemeinen Eigenschaften, welche alle Kräfte in allen ihren Aeußerungen in sich tragen (Kategorien als evozierende Repräsentationen) und damit die ganze Menschheit zeichnen" (Analogie zwischen Individuum und Menschheit) (439). Das allgemeine, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Geisteswissenschaften nicht zu unterschätzende Problem der Erfassung des dynamischen Lebens durch die fixierende Sprache liegt dieser terminologischen Frage zu Grunde.

Während die spekulative Dialektik (442) und der Harmonismus dieses Problem vielfach wegzudekretieren versuchten — Herder und Goethe (440), indem sie der „biegsamen Seele" den „lebendigen Blick" zuerkennen, „den ewigen Fluß aller Dinge zu verstehen", HBDT., indem er ganz im ästhetischen Sinne die besonders durch die Phantasie konstituierte Totalität des Gemütes als getreues Korrelat der Dynamik in der „Natur" bezeichnet (441); — hat die praktische Lebensphilosophie schon früh das heute in der Existentialphilosophie (Jaspers, Situation p. 146) und der gleichgerichteten zeitgenössischen Literatur (443) viel diskutierte Problem gesehen: „Ses pensées étaient de celles que l'on n'exprime pas, elles ont la rapidité de ces acides qui tuent en s'évaporant" sagt Balzac in „La Femme de trente ans" (p. 621).

Daß HBDT. nicht der Versuchung erlegen ist, die Ueberwindung des Problems mit dem dynamischen Charakter der Sprache selbst — „nichts in ihr ist statisch, alles dynamisch" (444) — oder der in ihrer Tiefe erst jüngst erkannten Lehre von der Zeit (445) zu verkoppeln, sondern die ganz schlichte Anweisung gibt, die Begriffsbildung der dynamischen Physiognomik im weitesten Sinne des Verstehens der Objektivationen als Kräfte, „an die körperlichen Eigenschaften (man achte wieder im Folgenden auf die physiologische Begriffsbildung!) des Leichten, des Schweren, Hohen und Tiefen, Langsamen und Schnellen u. s. f., die gleichsam die äußere Handlungsweise der Seelenkräfte schildern" (446) anzuknüpfen, ist insofern von ganz allgemeiner Bedeutung geworden, als dadurch erst das Problem wirklich für den praktischen und positiven Betrieb der Geisteswissenschaften faßbar wurde, wie schon Dilthey sah, daß für deren praktischen Betrieb die theoretische Grundlegung, wie sie heute immer wieder die Kulturphilosophie unternimmt, bedeutend dahinter zurücktritt, „sich zu bemühen, die vorhandenen Begriffe so umzubilden, daß das Veränderliche, das Dynamische in ihnen ausgedrückt wird (447).

Beispiele: Ebenso wie das „im Inneren heftiger oder schwächer, flammender oder dunkler, lebendiger oder langsamer (jedes Kategorienpaar repräsentiert eine von uns betrachtete Gattung) lodernde Feuer sich in den Ausdruck des Gedankens ergißt" (448) so soll die dynamische Kategorienbildung Ausdruck des bewegten Lebens sein. — Praktisch wirkt sich diese in der Begriffsbildung dahin aus, daß weniger Wert auf die Beschreibung statischer Fähigkeiten als auf die von deren

Wirken gelegt wird: so lehnt es etwa HBDT. ab, den Gegensatz zwischen Deutschen und Franzosen auf die einfache Formel Gefühl und Verstand zu reduzieren. HBDT. sagt etwa nicht: „X. ist gefühlvoll" sondern: „In einem lebhaften Charakter wird unfehlbar die Einbildungskraft und das Gefühl, in einem langsamen der Verstand und die Ueberlegungskraft herrschen" (II, 62). Der erwähnten dynamischen Schilderung des französischen Nationalcharakters bei HBDT. (II, 65), zu der man auch die des englischen bei Taine (449) vergleiche, wäre etwa die Charakteristik des jungen Schelling bei Dilthey an die Seite zu stellen: „Sch.s Genie lag in einer Kombinationskraft von außerordentlicher Stärke. Mit Leichtigkeit umfaßte er große Massen von Erkenntnissen ... Er riß durch die Macht der genialen Anschauung mit sich fort. Von früh an lebte er in dem stolzen Bewußtsein seiner Kraft. Zunächst warf sich das frühreife Genie in die orientalischen Studien" (450) oder in ganz anderer Weise Hothos Beschreibung des Straßburger Münsters („der Turm eilt den Wolken zu . . ." (451).

Das Problem der dynamischen Kategorien- und Begriffsbildung ist zugleich eng mit dem eingangs diskutierten der Begriffsgrenzenverwischung verbunden, zu dem gerade an dieser Stelle gesagt werden darf, wie hoch die einfache praktische Anweisung HBDT.s und Diltheys über der lebensphilosophischen Klage über kantianische Schulmeisterei steht, die jedesmal erhoben wird, wenn auch nur im Geringsten der Versuch gemacht wird, etwa ein künstlerisches Problem begrifflich anzugehen. Wir versuchen dem gegenüber gerade in der symbolischen Betrachtung gewisse „logische" Züge in der Begriffsbildung aufzudecken und dabei darauf hinzuweisen, daß es sich ja garnicht um eine neue von Außen herangetragene Forderung, sondern nur um eine allgemeinere Bewußtmachung von schon längst verwirklichten kategorialen Zügen in den positiven Geisteswissenschaften handelt.

Allgemein und für den Ursprung von Lebenskategorien wichtig sind etwa hier die ganz unter dynamischen Kategorien verlaufende Schilderung des Prozesses der künstlerischen Objektivation vom Schöpfer bis zum Verstehenden in Scherers Poetik, sowie vor allem die Auseinanderlegung des Zusammenspiels der drei Grundbegriffe Ausdruck, Erleben und Verstehen bei Dilthey (452).

7. Die physiologische Kategorienbildung.

Der undistinkte Charakter der geisteswissenschaftlichen Terminologie wäre im Sinne eines weiteren Humboldtschen Kategorienpaares selbst wieder unter den Grundgegensatz von „weiblich" und „männlich" zu subsumieren (453), besonders in der — was ich hier nicht näher darlegen kann — wohl tiefsten Erfassung des Geschlechtergegensatzes unter den Kategorien Licht und Wärme, die in vieler Hinsicht terminologisch höchst bedeutsam geworden ist (454).

Von oft sehr flachen Aeußerungen dazu zu schweigen, sei nur eine schöne Stelle aus Fichtes Vorlesungen über das selige Leben gegeben, in der er die ihm zuhörenden Frauen apostrophiert. Er spricht da von „ihrer Sorgfalt für das äußere menschliche Leben, die sie mehr zerstreut und vom klaren und ernsten Nachdenken abzieht", dafür erkennt er ihnen aber „als Ersatz ein heißeres Sehnen nach dem Ewigen" zu (455). — Licht und Wärme parallelisiert man wohl besser mit „väterlich" und „mütterlich". Schon Herder spricht von „mütterlicher Wärme" (XIII, 79) — man denke auch an die Tiefe des Reiches der Mütter und an die,

wie erwähnt, bei Dilthey häufige Rede vom mütterlichen Boden, sei es der Dichtung als lebensentquellender Lebensreflexion (Erl. u. Dicht. 231), sei es der Erkenntnis, aus dem „die Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft hervorgewachsen (!) sind" (456); durchlaufende Grundzüge der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung werden deutlich.

Wie sich in der „gradualistischen" Kategorienbildung zwei Gegensatzpaare überschnitten: flach und tief, hoch und niedrig, so auch in unserem: das optische Gegensatzpaar: Licht und Dunkelheit und das haptische: Kälte und Wärme. Man frage sich im Folgenden bei jedem einzelnen Beispiel — wir können das hier nicht durchführen — immer erstens danach, wie weit die betrachteten Begriffe bloß metaphorisch, nicht auch in unserem Sinne symbolisch sind, und zweitens, wie weit die Uebertragung dieser vom Physischen her genommenen Begriffe auf geistige Sachverhalte wirklich deren Erkenntnis fördert, wie weit sie nur ästhetischen Bedürfnissen entspringt.

a) Kälte und Wärme.

Wir hatten bereits erwähnt, wie seit Hamann und Herder immer wieder der Verstand als kalt gilt: im Gegensatz zu ihm steht nach Novalis etwa die „warme Phantasie" (Fragm. 1187). Nach Dilthey löst — man denke an unsere Ausführungen zu dynamischen Kategorienbildungen zurück — „die Wärme der Seele die starre Verfestigung" (457). Er bezeichnet „Erleben und Gefühl", also die anerkanntermaßen warmen „Erkenntnis"arten (458), als den „Nährboden aller übrigen". „Das Gebiet des kühlen, nüchternen (!), neutralen Intellekts . . . ist durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden von dem warmen, beseelten, Stellung nehmenden — „warme Teilnahme" (459) — Fühlen und Wollen, Handeln und Schöpfen" (460).

Wärme hat vielfach schon in HBDT.s Rede von der „inneren Wärme" (461) die Bedeutung der eigentümlichen Klarheit, die wir durch den Relevanzbezug, der symbolischen Betrachtung eines solchen widmen wir uns ja eben in höchstem Maße, begründet sahen. Das immer neue Mißtrauen des Geisteswissenschaftlers gegen die kalte, klare Abstraktion ist oft Ausdruck des Strebens, in der gefühlsdurchwärmten Erkenntnis dem Mutterschoß des Lebens nahe zu sein.

b) Hart und weich.

In den Kategorien Kälte und Wärme fließen weitere Explikationen des Grundgegensatzes HBDT.s zusammen „hart, fest" und „schwankend, weich" (462) einerseits — geeignet zur Bezeichnung der Distinktheit bezw. Undistinktheit — und „aufklärend" und „rührend" (463). Wir können sagen, die geisteswissenschaftliche Terminologie ist mehr weich und rührend (existentiell-relevant), die naturwissenschaftliche mehr hart und aufklärend. Dabei ist unser Bemühen nicht etwa, jene dieser anzunähern, sondern ganz im Sinne der geisteswissenschaftlichen Erkenntnisart, das wissenschaftlich Erfaßbare in jener herauszuheben. Denn unweigerlich ist „weiche Biegsamkeit, fließender Glanz, duftendes Ansehen" das Merkmal des Lebenden — zugleich sind diese schönen Formulierungen vorzügliche Explikationen unseres Begriffs „Klarheit" — „harte Rigidität, Starre und Erloschenheit" des Todten nach der Ansicht vieler geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophen (464).

Daß HBDT. mit seinen Kategorien wirkliche Lebenskategorien aufgestellt zu haben glaubte, beweist ihre Anwendung auf eine Typologie der Künste — ein übrigens gleichzeitig auch bei Kleist vorkommender Gedanke, wenn er bemerkt, daß die Musik weiblicher Geschlechtsart sei (465). So schreibt HBDT. in einem der wichtigsten, bisher kaum beachteten Beiträge zur Psychologie des Künstlers: „Selbst in dem echten Künstler, der aber vorzugsweise für weibliche Schönheit gestimmt (!) ist, macht zuerst die Phantasie ihre Ansprüche auf sanfte Stetigkeit und liebliche Anmut (466) geltend und selbst er fängt von dem sinnlichen Teile der Kunst an (wenn der Ausdruck erlaubt ist), nur daß er nicht dabei stehen bleibt, sondern von da zur Idee übergeht. Diese sucht er nur in ihrer höchsten Lauterkeit und Präzision aufzufassen und darzustellen; aber wegen jenes Uebergewichts der Phantasie besitzt er nicht sowohl Schärfe (distinkt) als Feinheit (klar) des Blicks nicht sowohl Kühnheit als Zartheit der Hand (opt.-hapt.!) und scheint nicht sowohl die einzelnen Züge genau zu unterscheiden (467), als er vielmehr das Ganze durch kaum bemerkte Uebergänge verbindet (468). Gerade umgekehrt werden in dem mehr für männliche Schönheit Gestimmten zuerst die Forderungen des Geistes auf Bestimmtheit und Notwendigkeit der Form (469) rege, er fängt von dem geistigen Teil der Kunst an, ergreift mit tiefeindringendem Blick den Charakter der Gestalt und zeichnet ihn mit kraftvollen Zügen, indem er ihn zugleich in anmutige Grazie kleidet und sich dadurch von der Wahrheit zur Schönheit erhebt. Zwar ist es unvermeidlich bei Schilderungen, wie der hier entworfenen nicht das noch zu sehr zu trennen, was in Wirklichkeit innig verbunden ist, allein unleugbar wird doch ein solches Uebergewicht (!) entgegengesetzter Eigenschaften in diesen beiden verschiedenen Künstleranlagen herrschen und dadurch das Studium des Ideal-Schönen zwar vermindert, nie aber gänzlich aufgehoben werden" (I, 361 f.). Man übertrage diese Charakteristik auf die gleich zu erwähnende konkrete Künstlertypologie HBDT.s.

c) Licht und Dunkel.

Bei der Betrachtung des anderen — wie wir sagten optischen — Gegensatzes müssen wir besonders den bereits im Herder-Kapitel angedeuteten Zusammenhang der Lebensphilosophie mit neuplatonisch-emanatistischen Gedankengängen ins Auge fassen (470). Wir sagten, daß schon in Herders Rede vom „Begriff als lichten Eins aus Vielem" oder von der Aufgabe der Philosophie „Erhellung" (471) der Zusammenhang mit der Lichtmetaphysik — nicht nur terminologisch — offenbar ist.

Die Analogie von Geist und Licht findet sich nach Sardemann (472) vor allem seit der römischen Stoa. Ganz in ihrem Sinne darf Herders Bezeichnung der Seele als „einer Verbindung minder heller und dunkler Kräfte" (473), seine Rede vom „dunklen Schlaf des Gefühls, der zu reiferer Sinnlichkeit erwacht" (474); man denke auch an die Bezeichnung der Kindheit als eines „dunklen Traumes von Vorstellungen" (475), die an Goethes Rede vom „Mensch in seinem dunkeln Drange", an das Wort Diltheys, daß die großen Beginner im Gegensatz zu den klaren Vollendern „aus dunklen Tiefen" handeln (476). Allgemein spricht HBDT. von der „Klarheit des Lebens" (477), auf das der Geist sein Licht ausgießt. Hierher gehören auch die Vergleiche des Geistes mit einem Feuer „angefacht vom Odem des Genies" (478) — eine Lieblingsterminologie des Sturmes und Dranges: „Glüh' entgegen Phöb' Apollen!" —, so fühlt sich Herder von Young „angeglüht" (479) — sowie die ganze koloristische Terminologie, deren Wert für die symbolische Betrachtung an dieser Stelle keineswegs erschöpft werden kann. Ich erinnere nur daran, daß „Kolorit" — im Sinne der „kleinen, unbestimmten Züge" „in der Verteilung von Licht und Schat-

ten", die nach ihm die eigentümliche Klarheit in unserem Sinne konstituieren — ein Lieblingsbegriff HBDTs. ist (480); ferner daran, daß immer Farben als Zeichen von Wirklichkeitsnähe und Lebensgesättigtheit erscheinen: am bekanntesten wohl im Schluß der Vorrede zur Rechtsphilosophie Hegels: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist die Gestalt des Lebens alt geworden" (vertrocknet). So schaut nach dem jungen Dilthey „der Künstler in die farbenvolle Welt", während der Denker an den „typischen Schatten hängen bleibt" (481).

Es braucht wohl einerseits nur an den bereits in altkirchlicher Polemik auftauchenden Begriff ‚obscurus" zur Bezeichnung der „Geist"-Feindlichkeit — man denke auch an die Rede von der „Nacht" der Sünde und des Unwissens (482), andererseits an die notwendig mit jeder Mystik verbundene luminaristische Terminologie („Licht", „Schau"), der auf der subjektiv erkenntnistheoretischen Seite die optische — im Gegensatz zur mehr haptischen (Begriff!) der Scholastik — entspricht, erinnert zu werden, um den stark theologischen Ursprung der symbolischen Tiefe dieses ganzen Begriffsbereichs in der Lebensphilosophie deutlich werden zu lassen.

8. Männlich und Weiblich.

Den größten Vorzug von Hbdt.s Kategoriensystem möchte ich darin erblicken, daß er im Gegensatz zu zahllosen, meist halbwissenschaftlichen Aeußerungen sein Grundkategorienpaar in immer neuen polaren Begriffsgegensätzen entwickelt hat und in — besonders im Vergleich zur Romantik — starkem Maße damit rein spekulative Parallelisierungen vermieden hat. Wenn wir zum Schluß der Darlegungen des Hbdt.schen Kategoriensystems die Geschichte der Verwendung des Grundpaares in den Geisteswissenschaften streifen, so dürfen wir zuerst darauf hinweisen, daß Hbdt. in ihm eine begriffliche Formulierung „des letzten einfachen die Grundpolarität des Lebens überhaupt ausmachenden Gegensatzes" gefunden zu haben glaubte, auf die sich alle Kategorialpolaritäten reduzieren lassen (483). Ferner aber — und das ist vor allem für die kategoriale Verwendung wichtig — gilt Hbdt. mit Schiller der Geschlechtsunterschied nur in Bezug auf die „Richtung, nicht auf das Vermögen" (484).

In seiner Typenlehre der Künstler und Philosophen hat Hbdt. zuerst einen vielversprechenden Versuch zur Anwendung seiner Grundkategorien in der praktischen geisteswissenschaftlichen Arbeit (im Gegensatz zu ihrer theoretischen Grundlegung) gemacht, der gerade im Hinblick auf die Fülle der Auslegungen des Grundgegensatzes, die wir im Vorigen einigermaßen zu umreißen gesucht hatten, wichtig ist. Es erinnert ja sehr stark an Schillersche Gedankengänge, aber diese Beziehung können wir hier nicht untersuchen (485), wenn wir hören, daß Hbdt. von den Paaren Platon und Aristoteles — dieses typische Paar ist seither oft wieder aufgegriffen worden (486) — Homer und Vergil, Ariost und Dante (487), Aeschylos und Euripides (488), Thompson und Young jeweils jener als weiblich, dieser als männlich erscheint (489).

Für die Geschichte dieser Kategorien sei vor allem auf Scherer hingewiesen, der schon den Begriff der inneren Form von Hbdt. übernahm (490). Seine Lehre vom Wechsel männlicher und weiblicher Jahrhunderte — schon Hbdt. nennt das 18. Jahrhundert „männlich" (491), ist in

neuester Zeit von Kralik und Joel angenommen und glänzend durchgeführt worden. Uebereinstimmend sprechen Hbdt. und Dilthey von den „männlichen Zügen in der römischen Literatur" (492), wie Scherer von den „harten, männlichen Zügen im Zeitalter Luthers" gegenüber dem „leisen Hervortreten gewisser weiblicher Seiten der menschlichen Natur" am Beginn des 16. Jahrhunderts spricht (493).

Bisher überhaupt nicht beachtet ist — soviel ich sehe — der reiche Gebrauch dieser Kategorien bei Dilthey. Ich sehe hier ab von den zahlreichen Bemerkungen, die Diltheys Interesse an konkreten Problemen wie Frauenerziehung und gesellschaftlichem Umgang mit Frauen verraten und führe nur einige Stellen, wo die geschlechtsphilosophischen Kategorien deutlich als geisteswissenschaftliche Begriffe auftreten, an. Auch bei ihm sind es vor allem die Kategorien Kraft und Weichheit, Handeln und Empfangen, unter denen er den Geschlechtergegensatz sieht. Wie Ranke von „männlichem Mut" spricht Dilthey von der „männlichen Kühnheit Scharnhorsts", der „aktiven männlichen persischen Religiösität", der „männlichen Energie des Trochäus", von dem „männlich geordneten Leben Hamanns". So spricht auch Scherer von „männlicher Würde" u. a. (494). Dagegen erscheint Dilthey „Wohlwollen und Mitempfindung im Leben der Frauen Grund des gesamten Handelns". In George Sand paart sich „echt weibliche Fähigkeit anmutiger und feiner Menschenbeobachtung, innige und starke Empfindung" mit „männlicher Energie". Umgekehrt zeigt Goethe „ein beinahe weibliches Mitgefühl mit Dasein jeder Art" (495). In sehr charakteristischer Weise erscheint es ihm als Abfall, wenn „wir selber in schwachen Augenblicken — wie es gebildete Frauen tun — immer wieder zu der Darstellung von Gemütsbewegungen in rein beschaulicher Freude an derselben greifen" und ganz ablehnend spricht er von den „im Gegensatz zu der vorwiegend männlichen Lebensstimmung des gestaltenden Menschen allseitig Empfänglichen, Genießenden, Beweglichen, der sich schmeichelt, tiefer zu fühlen, weil er seinem Gefühl die Zügel überlassen hat" (496). Im Gegensatz zu Hbdt. scheint überhaupt das Männliche bei Dilthey oft dem Ideal des Menschen näher zu stehen: Wie dem Naturisten der Gegensatz zu „menschlich" nicht „tierisch", sondern „tierhaft" ist, so ist dem „männlichen Denker" der Gegensatz zu „männlich" nicht „weiblich", sondern „weibisch".

Als Gegenstand recht fruchtbarer Anwendung der Kategorien möchte ich Lessing anführen, dessen Männlichkeit in erstaunlicher Uebereinstimmung Scherer, H. v. Treitschke (5. Aufl. I p. 96), Dilthey, Rothacker, J. Petersen und Freyer betonen (497), ferner auch Diltheys Schleiermacher (498): ursprünglich „von fast weiblicher Bestimmbarkeit" scheint er ihm „durch die Kämpfe der Zeit männlicher geworden", die Reden scheinen ihm geradezu ein Triumph der Männlichkeit zu sein (499).

9. Typus und Ideal.

Wie wir gezeigt haben, ist das Eigentümliche vieler Hbdt.scher Kategorien, daß sie ein postives und ein negatives Korrelat haben, so Tiefe, Höhe und Oberfläche, Licht, Wärme und Finsternis, Männlich, Weiblich und Weibisch. Besonders bei letzterem Gegensatz haben sich zumal in der Hochflut der mit ihm arbeitenden Schriften „zwischen Wissenschaft und Leben" nur wenige so frei wie Hbdt. von Wertungen gehalten, die ihre Wurzel in nichts als schlechten oder guten Erfahrungen haben. Wer die Literatur auf diesem Gebiete kennt, wird oft geradezu daran verzweifeln, daß hier etwas anderes als Derivate von partikulären Privaterlebnissen und -anlagen gegeben werden. An keiner Stelle wird die unerreichte Höhe Hbdt.s offenbarer, als an seiner auch von seiner Geschlechterphilosophie her

beleuchtbaren Lehre vom Ideal und vom Typus, die ich doch wenigstens streifen möchte.

Wenn wir oben als das Problem der Wissenschaft überhaupt, der Geisteswissenschaft im besonderen, das Verhältnis von doxa und pragma bezeichneten, so ist das Problem jeder betont empirisch fundierten geisteswissenschaftlichen Forschungsarbeit, das der Auswahl, insofern als die Meinung, die Darlegung der Dinge erst dadurch ermöglicht wird. Vom äußersten Subjektivismus bis zum äußersten Objektivismus orientieren sich die theoretischen Grundhaltungen an diesem Problem. Beschränken wir die Frage auf die Anthropologie, so ist zuerst wieder Hbdt.s ganzheitliche Auffassung zu betonen, die wir systematisch in dem Problem der definitorischen Unerschöpflichkeit erwähnten: Es ist nicht nur eine methodische Aussage, daß „der Charakter nie von einer einzigen Seite vollkommen richtig kennen zu lernen ist, solange man nicht zugleich alle anderen durchschaut", denn der „verborgene Charakter" liegt überhaupt nicht in „einzelnen rhapsodistisch aufzählbaren Merkmalen" und daraus resultierenden Aeußerungen, sondern im „innersten Wesen" (500). Das eigentümlich Ganzmachende ist eine als Kraft verstandene Wesens-Dominante.

Aus der Nähe und Ferne von ihr baut sich die „Architektonik der Seele" auf, die berechtigt von „Graden der Zufälligkeit" (501) zu sprechen, denen unsere „Grade physiognomischer Relevanz" entsprechen. Auf der Anerkenntnis einer solchen „erscheinenden inneren Kraft" und einem analogen Verstehen beruht die Möglichkeit der einseitig personalistischen Erkenntnistheorie Hbtd.s. Das Analogieverstehen ist nicht formal logisch, sondern qualitativ zu verstehen. Es kommt nicht darauf an, möglichst viel Welt aufzunehmen, jeder Teil der Welt repräsentiert ja die ganze, wie man selbst, wenn man „eine höhere Menschheit in sich trägt, d. h. das Zufällige seines Wesens von dem Notwendigen geschieden hat", „der Menschheit in ihrer rein idealischen Gestalt verwandt wird" (502), sie mikrokosmisch widerspiegelt. Wenn wirklich die Erkenntnis im Sinne der Bildung erweiternd sein soll — Hbdt. betont in diesem Prozeß die Aktivität des Menschen im höchsten Maße (503) — so ist es notwendig, daß sie sich nicht bei dem Durchschnittlichen und Zufälligen aufhält, denn bei Hbdt. sind diese, nicht die Erscheinung der Gegensatz zum Ideal. Die Erkenntnis muß vorstoßen zu dem Innersten und Tiefsten das mit dem „Besten und Höchsten" (504) identifiziert wird. Ein grandioser Optimismus, der sich aber von dem moderner vitalphilosophischer und ästhestischer Richtungen dadurch unterscheidet, daß er nicht wie diese „die innerste Kraft" das „Höchste und Beste" sein läßt, sondern umgekehrt nur das als tiefste Kraft bezeichnet, was eben das Höchste und Beste ausdrückt (505). Das — in allen verschiedenen Richtungen der Leistungen des Subjekts aufgesucht — ist das Idealische, um dessentwillen sich allein Erkenntnis lohnt. Das „knüpfe man in Eins zusammen und nehme das so gestaltete Ganze als seine (des Subjekts) eigentliche Beschaffenheit, alles andere ist zufällig".

Dieses Verknüpfen ist das eigentlich Bildende an der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis: Man denke an die — schön von Weil

dargelegte — Verbindung von „Bildung“ und „Zum Bilde machen“. In dem ästhetischen Bildungsbegriff Hbdt.s ist die Trias Ideal-(506) Typus-Wesen eingeschlossen. Wir hatten im Herder-Kapitel hingewiesen auf die Auffassung vom Typus in der ursprünglichen Bedeutung als Prägung nach einem Urbild. Bei Goethe und Hbdt. haben wir diese „geprägte Form“ dynamisch vorgestellt („die lebend sich entwickelt“), eben auf Grund des dynamischen „Mittelpunktes“, der „treibenden zentralen Kraft“. Hbdt. zuerst hat den entscheidenden Schritt getan, das Prinzip der Auswahl rein immanentistisch zu sehen, indem er sie, auch hier wieder auf Dilthey hinlaufend, auf die Frage der Bedeutung i. S. des „Besten und Höchsten“ reduzierte. Gerade darin, daß Hbdt. in der Normfrage auf die Gattung verweist, stellt er sich ganz auf die Seite der inhaltlichen Auffassung im Sinne des objektiven Geistes.

Viertes Kapitel

DILTHEY.

Wir wollen das Ding nicht uns.
Trendelenburg,
Logische Untersuchungen I, 221.

1. Leben.

Wenn wir Diltheys Grundbemühung auf terminologisch-kategorialem Gebiet verstehen wollen, die er immer wieder mit der Formel „Zurückpflanzung der Begriffe in den Lebenszusammenhang" ausgesprochen hat, so scheint es, daß wir uns zunächst fragen müssen, was in diesem Zusammenhang L e b e n heißt. D. selbst hat sich diese Frage wohl nie ganz radikal gestellt, wie es zum Wesen der Begriffe mit höchster Relevanz gehört. Ihm ist „das Leben beständig sein eigener Beweis" (V, 131). Ihm ist wohl auch diese Frage zu seinen Lebzeiten nie recht gestellt worden. Alle Scheindefinitionen sollen keine Antwort darauf sein. Daß man auf diese Frage im Umkreis der Lebensphilosophie überhaupt keine rechte Antwort bekommt, gibt einen gewissen Ausblick — eine Reihe andere haben wir besonders im ersten Kapitel erwähnt — auf den Wissenschaftscharakter der Lebensphilosophie.

Droysen hat einmal gesagt: „Wer nicht das unmittelbare energische Gefühl der Realitäten hat und deren Friktionen lebhaft empfindet, der bleibe lieber von der Geschichte fern". Man könnte das Wort eines neueren Denkers dazustellen, der zu Beginn einer Religionsphilosophie schreibt: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen" (507). So hört man gerade heute oft sagen: wer der Lebensphilosophie gegenüber fragt, was denn nun eigentlich mit Leben gemeint sei, der solle ihr lieber fernbleiben. Man mag behaupten, das sei unwissenschaftlich, und beruft sich dagegen wohl auf Hegels Aufforderung, den stehen zu lassen, der sich auf sein Gefühl beruft (508). Von lebensphilosophischer Seite würde zu Letzterem erwidert werden, daß es ja nicht nur gefühlsmäßig basierte D o g m a t i k e n gibt, daß das dialektische Schema nicht weniger voraussetzt, als die Lehre von der Universalität des Lebens. Allgemeiner: daß die Wissenschaft, die nicht um ihren irrationalen Kern weiß, im Irrelevanten stecken bleibt. Wir

haben schon versucht und werden weiter versuchen, solche scheinbar diskussionslos selbstverständlich dogmatische Punkte an den verschiedensten Stellen aufzuzeigen, die in ihrem Relevanzanspruch erst von einem anderen Lebensgefühl aus überhaupt klarzumachen sind, wobei uns immer das Ziel vor Augen steht, die Grenze zwischen Relevanztönung und Gegenständlichkeit klarer zu bestimmen.

Verstehen wir aber den Begriff Lebenskategorie bei D. selbst als Selbstaussage des Lebens in einem gleich zu interpretierenden Sinne, so dürfen wir die Scheindefinitionen des Lebens als erste Lebenskategoremata bezeichnen.

Ich führe nur einige auf: „L. heißt in Anschauung und Tätigkeit der Kräfte die Welt auf sich wirken lassen, alle Züge des eigenen Wesens zur einheitlichen Gestalt auswirken. So entsteht das Kunstwerk unseres Daseins" (Ethika 12). Das ist der junge D., der „jedem Tag wie einer Schöpfung von sich selbst gegenübertritt" (p. 61) — völlig im Banne des Aesthetizismus, der dem Leben, seinem sowohl als dem Leben überhaupt, in dem Gefühl schöpferischer Mächtigkeit gegenübertritt, sich und es zur Totalität gestaltend. „Wir beugen uns über diese unendliche, regsame, farbenvolle (jeder Begriff steht in einem von uns erwähnten Zusammenhang) Welt, ihren Hauch, ihr atmendes Leben in uns aufzunehmen, der typischen Schatten müde, unter welche der Gedanke uns bannt" (p. 17). — Wie anders der reflektiertere Lebensbegriff des Wissenschaftlers D. Hier ist L. einerseits „die innere Beziehung der psychischen Leistungen im Zusammenhang der Person" (V, 408), andererseits „der Zusammenhang, der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen" (VII, 228). Bewußt selten sind auch nur scheinbar ontologische Aussagen über das Leben vermieden: „Leben ist Mehrseitigkeit, Uebergang in realen Gegensätzen, Streit der Kräfte, zugleich in sich unterscheidender und differenzierender Zusammenhang" (VIII, 69), aber nur „im Subjekt, in seinen Relationen als Lebendigkeit" (509), denn das Leben kann als „Wechselprozeß der Lebenseinheit mit den Gegenständen" nur dann definiert werden- wenn man — ein Grundsatz des im Folgenden darzustellenden Funktionalismus — diesen Wechselprozeß in den „Lebensprozessen" d. h. im kräfteerfahrenden und -aussendenden Subjekt sieht (510).

Wir müssen versuchen, die Lebenskategorien D.s als Verfestigungen derartiger Sätze in einem Begriff zu verstehen und betonen dabei, daß nur mit Lebenskategorien nach D. der Lebensbegriff zu umschreiben ist. Lebenskategorien sind selbst dem Leben entsprungen, gleichsam Organe des Lebens. Der hermeneutische Zirkel unserer Betrachtungsweise, wie der Lebensphilosophie (gen. obj.) überhaupt, liegt darin, daß vorausgesetzt werden muß, was zu erklären ist: das Problem der Lebenskategorie kann nur durch Voraussetzung des Lebensbegriffs D.s angegangen werden, den jene doch erst erläutern.

An keiner Stelle zeigt sich bei D. deutlicher, mit welcher Gläubigkeit er dem Leben gegenübertritt, als hier: von der Zurückpflanzung ins Leben erwartet er die Lösung aller Konflikte: so etwa des Problems des aus der Weltanschauungstypologie entspringenden Relativismus oder des Wertproblems in der Geschichte (511). Für alle die, die diese dogmatische Erwartung nicht teilen, muß D.s Lösung — zu den angegebenen Problemen wäre wieder an seinen Realitätsnachweis zu erinnern — unbefriedigend bleiben. Es ist für den Lebensphilosophen inadäquat, hier noch nach logischer Stichhaltigkeit zu fragen.

Wir werden nicht so sehr das auch von D. selbst weniger reflektierte Problem des Verhältnisses von Erkennen und Leben überhaupt besprechen, als die eigentümliche Art, wie er sich das Hervorgehen der Kategorien aus dem Leben — dieses Sichselbstaussagen des Lebens — und deren Zurückpflanzung vorstellt. Unsere am Anfang gestellte Grundfrage präzisiert sich dahin: Was hat es mit den „Kategorien, die am Leben selbst aufgehen" oder „ihm-entspringen" — alles naturistische Bilder (scil. i. Gegensatz z. „Zurückpflanzen"): Begriffe als Gewächse (des Lebens) —, auf sich (512)? Dabei ist das Leben, das ist gegenüber den Fragen nach Definition zuerst zu sagen — nicht eine metaphysische Substanz, der wir uns gegenüber befinden und die wir spekulativ angehen können, sondern parallel zu dem „Gegebenheitsaxiom" im Realitätsnachweis geht die Erkenntnislehre von dem Darinnensein des Erkennens im Leben aus. „Das Verhältnis von Leben und Erkennen wird umgekehrt: nicht ein Zusammenhang transzendentaler Formen bildet die Voraussetzung lebendig sinnvoller Kräfte, sondern umgekehrt" (A. Stein) — deutlicher kann die Inkommensurabilität des Kritizismus und der lebensphilosophischen Erkenntnislehre kaum ausgesprochen werden. Damit scheint mir D. in der Reihe der auf die Existentialphilosophie hinführenden Denker zu gehören.

Daß D. immer wieder betont, daß wir ja den Umkreis des Lebens garnicht überschreiten oder hintergehen können, ist wohl eine Säkularisation des im 139. Psalm Gesagten — nur mit der optimistischen Wendung, daß diese Tatsache nicht als Qual und Fluch, sondern als höchstes Glück erscheint. So empfindet er auch im Erkenntnistheoretischen garnicht die Qual, immer nur die Objektivationen und Begriffe, nie das Leben selbst zu haben, die der Stachel jedes Intuitionismus ist. Von Anfang an ist von dieser Stelle aus die Parallelität der ästhetischen Fassung des Begriffs Ausdruck und der der Lebenskategorie bei D. zu betonen.

2. Geschichtlich-gesellschaftliche Welt.

Charakteristischerweise erscheint D. als das Grundverhältnis des Lebens nicht etwa irgend eine romantisch gesehene Primitivität, sondern die bekannte Trias Ausdruck, Erleben und Verstehen (513) und diese nun nicht als erkenntnistheoretisch leer-formale, sondern als materiale, d. h. als Umschreibung der geisteswissenschaftlichen Region (man denke hier an die Ablehnung des „ganzen falschen Gegensatzes zwischen Inhalt und Form bei Kant" [VII. 276]. Dabei ist zuerst bemerkenswert, daß D., wenn man wieder einen seit ihm modernen Begriff gebrauchen will, also eine „Analyse" des gegenwärtigen Kulturbewußtseins gibt, das Bewußtsein des Menschen seiner Zeit mit allen seinen konkreten Inhalten. Das gegenständliche Korrelat dieses Inhaltes, soweit diese Unterscheidung für die mittlere Periode D.s adäquat ist, ist die geschichtlich-geistige Welt. (514).

Die weitgehende Identifizierung von Leben und gesellschaftlich-geschichtlicher Welt, wenigstens bei dem praktischen Geisteswissenschaftler D., d. h. in seinen darstellerischen Werken, ist zugleich die schärfste Abgrenzung gegen den Antihistorismus der Vitalphilosophie. So werden Lebenskategorien bisweilen auch als „Kategorien des Lebens und der Geschichte" (VII, 203) bezeichnet. Der Begriff Welt (515) ist in diesem Zu-

sammenhang ziemlich unreflektiert. Mit Recht kann man mit Vogel sagen (516), daß er wenig unterschieden ist von „Leben", so werden etwa die Kategorien auch — der Zusammenhang von idealistischer und realistischer Auffassung sei betont — als solche „des Weltzusammenhangs" und des „Welterfassens" (V, 389) bestimmt.

Das Verhältnis von Gesellschaft und Geschichte ist von D.s Zeitbegriff her zu sehen. Wie D. wiederholt die Implikation von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart betont hat — man denke hier auch an die berühmte Formulierung, daß der (gegenwärtige) Mensch „ein durch und durch geschichtliches Wesen" sei — so darf die Gesellschaft als die gelebte Geschichte bezeichnet werden. Dabei bleibe hier außer Betracht die Grundfrage von D.s Soziologie nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft: es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß es D. weniger auf die Bestimmung der Bedeutung der beiden Elemente ankommt, als auf die materiale Erforschung ihres Wechselverhältnisses („Wirkungszusammenhang"), zwei Richtungen, die zwar aufeinander angewiesen, wenn auch nicht scharf zu trennen sind. Das Leben im Sinne dieses Wirkungszusammenhanges ist immer auf dem Wege zur Geschichte begriffen, wie selbstverständlich die Geschichte auch nur unter dieser Kategorie begriffen werden kann: man vergleiche die Darstellung des jungen Schleiermacher im Dohnaschen Hause. Die gesch.-ges. Welt ist „die geistige Welt", deren Kategorien bisweilen als identisch mit „Lebenskategorien" erscheinen (VII, 192) und diese ist das Lebens, hier im Sinne von Wechselwirkung von Individuum und Gesellschaft, die das kategoriale Grundverhältnis von Teil und Ganzem im Zusammenhang in der Gegenwart darstellt, wie es die Wechselwirkung von Geschichte (Ganzes) und Gesellschaft (gegenwärtiger Teil) in der Geschichtlichkeit ist. Diese hier nur zu streifende Interpretation ist nicht nur auf den alten D. zu stützen, sie ist grundlegend für das funktionalistische Verständnis des Begriffs der gesellschaftlichen Welt.

Diese inhaltliche Verbindung von Individuum und Welt ist gegenüber der methodischen im Verstehen von wesentlich höherer Bedeutung für das Verhältnis von Leben und Geisteswissenschaften. Der vermittelnde Begriff ist der der Lebens erfahrung, der selbst insofern eine Lebenskategorie ist, als er — dies eine Grundbestimmung der Lebenskategorie (VII, 232) — ein Verhältnis zwischen einem Teil und dem Ganzen des Lebens ausdrückt. Denn Lebenserfahrung ist „der beständige Zusammenhang und Wechselverkehr" zwischen dem Einzelnen und der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt.

Die Bedeutung des Begriffs Lebenserfahrung für die Entstehung der Lebenskategorien erhellt aus folgendem Satze:

„Im Erleben entstehen allgemeine Prädikate des Erlebniszusammenhangs in einem bestimmten Individuum; indem sie auf die Objektivationen des Lebens im Verstehen und auf alle Subjekte geisteswissenschaftlicher Aussage angewandt werden, erweitert sich der Umkreis ihrer Geltung, bis sich zeigt, daß überall, wo geistiges Leben ist, ihm „Lebenskategorien" zukommen. So erhalten diese allgemeinen Prädikate die Dignität von Kategorien der geistigen Welt". Das ist aber nur möglich, wenn „die Lebensäußerung, die das Individuum auffaßt, ihm in der Regel nicht nur diese als einzelne ist, sondern gleichsam erfüllt von einem Wissen über Gemeinsamkeiten", die wesentliche Leistung der Lebenserfahrung und des erworbenen Zusammenhanges (VII, 192, 209).

Dasselbe Verhältnis der Wechselwirkung stellt D. für Leben und Geisteswissenschaften fest (p. 136). Betont sei dabei, daß das nicht eine Forderung ist, etwa in dem Sinne, die Geistes-

wissenschaften sollten in irgendeiner Hinsicht „lebensnahe" sein, sondern die positiven Geisteswissenschaften, deren Geschichte D.s historisches Werk fast vollständig gewidmet ist (soweit es sich nicht um rein ästhetische Analysen handelt) — sind schon in diesem Zustand (517). Damit ist der formale Rahmen umrissen, mit dem D. die Lebenskategorien und die geisteswissenschaftlichen Begriffe umspannt (518).

3. Zusammenhang.*)

Wir können zwar den gesamten Umkreis der Kategorie Zusammenhang bei D. nicht beschreiben, müssen aber doch wenigstens die notwendigsten Anhaltspunkte zum Verständnis dieser wohl unbestreitbar ersten Kategorie D.s kurz zusammenfassen. Wir unterscheiden wie oben eine objektive Seite — den „realen Lebenszusammenhang" (Erl. u. Dicht. 196) — von einer subjektiven. Das Verhältnis von Ganzem und Teil, das schon bei Hegel parallel zu dem von Kraft und Aeußerung erscheint (519), ist in beiden Fällen das konstituierende (IV, 559). Wir sagten bereits, daß diese Unterscheidung, wie die von inhaltlicher und gegenständlicher Seite, gerade für die für unseren Begriff wichtige Periode D.s nicht adäquat ist: es besteht faktisch gar kein Sprung zwischen den „Zusammenhängen im Leben selbst" (V, 83), der „geistigen Welt als Wirkungszusammenhang" (V, 4) und dem „Zusammenhang unseres inneren Lebens" (Erl. u. Dicht. 439), der Innerlichkeit (441 f), kurz dem erlebten Zusammenhang (V, 141) und dem realen. Ebenso wird der unten zu erwähnende Prozeß des Hervorganges der Lebenskategorie Wert, Regel, Zweck aus Lebenszusammenhängen (520) garnicht von dem Zusammenhang zwischen Charakter, Motiv und Handlung (IV, 68) geschieden. Von der völlig unauflöslichen Verschränktheit von subjektiver und objektiver Welt — charakteristisch dafür wieder der heute bes. in der Kulturphilosophie beliebte Begriff „eingebettet" (Schm. 366) macht man sich nicht leicht einen Begriff (521). „Der im Bewußtsein gegebene allgemeingültige (!) Zusammenhang produktiver gesetzlicher Akte wird objektiviert und von dem auffassenden Bewußtsein in der Wirklichkeit gleichsam als sein Spiegelbild wiedergefunden" (1. c. 366).

Dabei ist erstens zu betonen, daß diese Verschränktheit — man denke auch an die zahlreichen Darlegungen der innigen Beziehung von Subjekt und Objekt im Leben (z. B. VIII, 17) keineswegs idealistisch als Identifikation zu verstehen ist. Ferner, daß D. nicht in die Alternative Subjektivist oder Objektivist, Idealist oder Realist zu bringen ist. Ihn interessierte — das kann nicht oft genug betont werden — nicht das Subjekt an sich oder das Objekt an sich, sondern allein deren funktionaler Zusammenhang. Alle Lebenskategorien im Folgenden sind zu verstehen in Bezug auf die Erfassung solcher Wirkungszusammenhänge, nicht auf die der Gegenstände abgelöst davon.

Da keine Aussage, wie D. immer wieder betont, über die geistige Welt außer der inneren Erfahrung gemacht wird, ist auch jede Aussage über sie auf das Seelenleben selbst zu übertragen, denn beide stehen unter demselben Gesetz des Zusammenhangs: das ist der Sinn von D.s Lehre vom Ausdruck.

In diesem Sinne ist D.s Kategorie des Zusammenhanges die konstituierende für die Erkenntnistheorie (V, 148, 151) und sein Kategoriensystem, wie ja schon der Gedanke des Systems an sich die Kategorie Zusammenhang voraussetzt.

Im Hinblick auf im Herder-Kapitel Gesagtes und die Entfaltung von D.s Kategorienlehre müssen wir vor allem den dynamischen Charak-

*) Die beiden folgenden Abschnitte sind stark gekürzt.

ter („kraftgeladen") betonen: man kann fast sagen: Kraft und Zusammenhang, die beiden von D. am meisten verwandten und am weitläufigsten erörterten Lebenskategorien, ergeben zusammen Funktion: D.s Realitätsnachweis, vor allem aber seine Lehre von den Werten ist nur mit dieser Kategorie zu beschreiben. Man denke nur an den dafür besonders charakteristischen Begriff „Wirkungszusammenhang" (522), bei dem in der objektiven Welt jedenfalls für das Realitätsproblem die Herderische Auffassung von der Realität der Kräfte vorausgesetzt ist. Wie sich das bei D. auswirkt, könnte nur an einem praktischen Beispiel dargelegt werden. Um von ästhetischen Analysen zu schweigen, erinnere ich nur wieder an die genialen Schilderungen derBeziehungen von der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu Schleiermacher: man wird bemerken, daß bei D. kein Zusammenhang eine ruhende Beziehung zwischen statischen Polen ist, jeder Zusammenhang ist Wirkungszusammenhang. Wenn Teil und Ganzes sich nicht gegenseitig in „lebendigem Kraftstrom" erwirkten, so wäre unsere oben gegebene Definition falsch.

4. Dilthey und der deutsche Idealismus.

Zum Verständnis des Folgenden scheint uns vor allem notwendig hinzuweisen auf die zahlreichen Beziehungen zu Kants Kategorienlehre, nicht so sehr der Tafel, als der Lehre von der Entstehung und Bedeutung der Kategorien. Wir hatten in unserem Einleitungskapitel D.s Aeußerung, daß die Kategorien der Naturwissenschaften für die Geisteswissenschaften irrelevant seien (VII, 197), im Zusammenhang mit unserer Darlegung des Begriffs Relevanz angeführt. Ein andermal sagt D.: „Die Naturwissenschaft schafft durch ihre Kategorien eine Welt, die Geisteswissenschaft eine andere" (VII, 276). In den „Prädikaten" (523), „die wir von den Gegenständen aussagen", sind ihm „Arten der Auffassung enthalten". „Kategorien sind Begriffe, die solche Arten bezeichnen" (l. c. 192). Lebenskategorien sind „Formen der Aussage" (p. 201), „Formen der Auffassung des Lebens" (p. 233). Fragt man, wie man es zur Durchführung eines Vergleiches mit Kant tun müßte, was hier „Arten" und „Formen" der „Auffassung" bedeuten, so würde man aus dem vorliegenden Werk Diltheys keine klare Antwort bekommen. Ich führe die Aeußerungen auch nicht auf, um eine nur auf breitester Basis mögliche Darstellung des Verhältnisses zu Kant zu geben (524), sondern um zu zeigen, wie vorsichtig man mit der Einordnung Diltheys sein muß und wie gerade auf die uns vor allem beschäftigende Frage nach dem Ursprung der Lebenskategorien und nach der Abhängigkeit D.s vom deutschen Idealismus in der Lehre davon eine eindeutige Antwort nicht zu geben ist.

Zu diesen kantischen Einflüssen wären neben den besonders von Marcuse betrachteten Beziehungen zu Hegel (525) die von Fichte her zu untersuchen: vor allem für die Entstehung der Kategorie Kraft, für die D. in Fichtes Energiebegriff den ihm nahestehendsten Vorläufer sieht (526). Man darf wohl vermuten, daß hier auch Trendelenburgs Einwurf gegen Hegel, der in der Aufstellung einer eigenen Kategorie der Bewegung zwischen Denken und Sein gipfelt, hier D. beeinflußt hat, wobei ich hier nicht ausführen kann, inwiefern Trendelenburg hier den dynamischen Charakter der Dialektik selbst verkannt zu haben scheint.

Die erste Scheidung gegenüber den idealistischen Kategoriensystemen darf durch äußere Merkmale vollzogen werden: D. lehnt ausdrücklich die Subsumption der Kategorien untereinander ab: „Keine Kategorie kann der anderen untergeordnet werden, jede macht von einem anderen Gesichtspunkt her das Ganze des Lebens dem Verstehen zugänglich. Sie sind unvergleichbar gegeneinander" (527). Könnten so Kant oder auch nur Herder sprechen? Dem widerspricht die

Bezeichnung der Kategorie „Bedeutung“ als erster (VII, 361) oder oberster (l. c. 192), die der Kategorie „Wert“ als „Voraussetzung der des Zwecks und des Gutes“, die der Kategorie Tun und Leiden als „Voraussetzungen der Kraftkategorie“ (l. c. 201) — ja es wird sogar von einem systematischen Zusammenhang der Kategorien, daher die Unmöglichkeit, einzelne zu isolieren (V, 405 f.), alle „vertreten einander mit“ (VII, 165) — gesprochen (VII, 192). Der Widerspruch löst sich, wenn wir die Begründung des zweiten Einwandes gegen die idealistischen Kategoriensysteme betrachten: deren zahlenmäßige Begrenztheit wird abgelehnt (l. c. 232) wegen der Unerschöpflichkeit des Lebens, das ja von jeder Kategorie gleichsam nur unter einem neuen Aspekt gesehen wird, und eben diese gestattet nicht „auch nur das Verhältnis der Kategorien zueinander in eine definitive Ordnung zu bringen“ (l. c. 302).

D.s Kategoriensystem — System in dem weiteren im Eingangskapitel erläuterten Sinne — ist also ein offenes gegenüber den geschlossenen idealistischen, ganz abgesehen von der noch näher darzulegenden realistischeren Auffassung besonders Kant gegenüber. D. hat garnicht alle Lebenskategorien aussprechen können, er hat einzelne Zyklen — keine definitive Ordnung! — herausgehoben: Verstehen-Erlebnis-Ausdruck, Kraft-Zusammenhang-Bedeutung, Bedeutung-Bedeutsamkeit-Wert-Zweck-Sinn. Aber schon in der Explikation des Entwicklungsbegriffs treten ganz neue Kategorien auf, die D. nirgend sonst weder praktisch noch theoretisch kategorial verwendet hat, so werden an anderer Stelle Begriffe wie „Bindung“ und „Amt“ als „Lebensbegriffe“ bezeichnet (528). Diese Offenheit des „Systems“ ist natürlich zunächst Ausdruck für das ganz andere Verhältnis von Lebenskategorie und Leben bei D. gegenüber dem von Kategorie und Sein bei den Idealisten: hätten diese je ihre Kategorien als Ausdruck des Seins bezeichnen können? Ferner ganz allgemein Ausdruck für die ganz andere Erkenntnisebene in der D. spricht: würden die Idealisten je gesagt haben können, daß im Fortschritt der Ex- und Intensivierung der Lebenserfassung sich immer neue Lebenskategorien entfalten würden? D. steht mit dieser Lehre wieder in der Linie zur Existentialphilosophie, man denke an deren Begriff „Jeweiligkeit“.

Hbdt.s Kategorienlehre in der immer neuen, man kann schon sagen — wenn man an gewisse Spekulationen der Klagesschen Schule denkt — unendlich vermehrbaren, Explikation der einen Grundpolarität des Lebens vermittelt hier zwischen Herders noch ganz systematischer Kategorienlehre und Diltheys offenem System.

5. Kategorien 1. und 2. Ordnung.

Wir erinnern uns, daß mit Begriffen und Theorien 2. Ordnung in der Einleitung (529) solche bezeichnet wurden, die das Eigenbereich der Geisteswissenschaften umschreiben. So unterscheidet D. später „formale“ Kategorien als „Aussageformen über alle Wirklichkeit“ und „reale“ als solche, „die in der Auffassung der geistigen Welt ihren Ursprung haben“ (nicht also in dieser selbst), wenn sie dann auch in Umformungen auf die ganze Wirklichkeit Anwendung finden (VII, 192).

Hier wird offenbar nicht so sehr der Gegensatz zwischen Natur und Leben als der von geistiger und natürlicher, „innerer“ und „äußerer“ Wirklichkeit ins Auge gefaßt. D. hat praktisch nicht — abgesehen von den allerletzten Jahren — Marcuse legt hier wohl zu großen Wert auf D.s Aeußerungen zur „Geschichtlichkeit“ als Grundkategorie der Geistes- und Naturwissenschaften — die Uebertragung derartig umgeformter geisteswissenschaftlicher Kategorien vorgenommen.

Parallel dazu läuft eine andere bisher wenig beachtete Sonderung der Kategorien in zwei Klassen: „diejenigen, welche aus den formalen Leistungen des Denkens abstrahiert sind — solche sind Unterschied, Aehnlichkeit, Gleichheit, Grad, Identität, Einheit, Vielheit, Allheit und die anderen, welche innerhalb der Verhältnisweisen der Seele die durch sie gesetzte objektiv-notwendige Zusammengehörigkeit der Inhalte ausdrücken". Dahin rechnet er die Kategorien „Realität, Dingheit, Kausalität, Wert, Zweck, Mittel" (530), wobei nur hier schon im Hinblick auf die nähere Darlegung des Funktionalismus die Aeußerung hinzugefügt sei: „Die elementaren logischen Leistungen erfassen nicht Inhalte, Gegenstände, Vorgänge, sondern Beziehungen" (1. c.). Als parellel sind diese beiden Scheidungen insofern zu bezeichnen, als sie denselben Gegensatz einmal mehr ratione rei significatae, das andere Mal ratione modi significandi ansehen.

Dabei scheinen mir jeweils die ersten Glieder nicht so sehr die naturwissenschaftlichen Kategorien zu bezeichnen, als die allein durch ihre abstrakte Erlebnisferne allgemeingültigen (VII, 205f.). Wir nennen diese allgemeingültig in ihrer Irrelevanz, wozu wir uns berechtigt glauben, weil D. ausdrücklich ihnen „die Beziehung zu dem dunklen („Abtönung"!) Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens" abspricht, ganz im Sinne der heute in der philosophischen Diskussion immer offenbarer werdenden Zersetzungserscheinung, daß am ehesten über die Dinge Uebereinstimmung zu erzielen, die am „relationsärmsten" (531) sind.

Wir haben es bei D. jeweils nur mit den 2. Gliedern zu tun und wollen nur kurz versuchen, den Zusammenhang des Gegensatzes von geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Kategorien zu dem von Begriffen 1. und 2. Ordnung darzustellen. Wie wir überhaupt immer an der Lebenskategorie Kraft exemplifizieren werden, so haben wir auch für diese Frage einen Passus bei D., der uns auch noch im Hinblick auf die erwähnte geisteswissenschaftliche Abneigung gegen den Kausalitätsbegriff zu Gunsten des Kraftbegriffes interessieren kann: Aus dem Zusammenhang mit den Kategorien Tun und Erleiden entsteht, wie wir noch näher zeigen werden, die Kategorie der Kraft (VII, 202). „Tun und Erleiden sind auch die Grundlage des Prinzips der Kausalität in den Naturwissenschaften. Das Prinzip ist in seiner strengen Form an der Mechanik entwickelt" (I, 399). Aber „Kraft ist in den Naturwissenschaften ein hypothetischer Begriff .... In den Geisteswissenschaften ist er der kategoriale Ausdruck für ein Erlebbares" (und Erlebtes). Damit ist — auf D.s Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung kann nicht näher eingegangen werden — der Gegensatz auf den zwischen äußerer und innerer Erfahrung reduziert, wobei letztere bekanntlich weithin mit „Erleben" gleichgesetzt werden kann.

So nennt D. in der Einleitung die Geisteswissenschaften kurz die Wissenschaften der inneren Erfahrung. Richtig drückt Schmidt (D. p. 21) dasselbe gegenständlich bezogen aus: „Die Objekte der Geisteswissenschaften sind durch dieses „innen" von den „äußeren" Naturdingen qualitativ verschieden und die Erkenntnismethode wird sich diesem Charakter anzupassen haben" (532). Nach D. ist für die Naturwissenschaften also die innere Erfahrung, hier etwa das persönliche Erleben der „Spannung", die den Zusammenhang von Tun und Leiden offenbar macht, nicht

irrelevant — auch ihm begründet vielmehr der geisteswissenschaftliche, eben auf diesem Erlebnis ruhende, „ihm entspringende" Kraftbegriff den naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff, aber er fällt gleichsam nicht in sein Gebiet. Leider hat sich D. nicht darüber ausgesprochen, wie er sich das Verhältnis des Gegenstandes der Naturwissenschaften zum Erlebnis vorstellt.

„Die Geisteswissenschaften gehen aus von dem in der inneren Erfahrung gegebenen seelischen Zusammenhang" (V, 237). „Seelischer Zusammenhang" ist das subjektive Korrelat des Lebenszusammenhanges, aber im Sinne der erwähnten Uebereinstimmung mit der Auffassung Kants das einzige Analysierbare oder wenigstens der einzige sichere Ausgangspunkt für die Analyse des Lebenszusammenhanges. „Adäquate Repräsentation" (533), sodaß man sich über seine Analyse wirklich Lebenszusammenhängen nähern kann — und zwar in dem Sinne des Loskommens von dem individuellen Erlebnis — ist aber der seelische Zusammenhang vor allem durch die Totalität des Gemütes. Daß das verengte Erkenntnisorgan der Naturwissenschaften und der von ihnen abhängigen klassischen Philosophie nicht der Totalität des Lebens adäquat war, setzt D. undiskutiert voraus. Dort können also auch keine Lebenskategorien entspringen, denn diese setzen ja unter jeweiliger Artikulation eines Gesichtspunktes — das Ganze des Lebens voraus.

Hier schon ist das Gegebenheitsaxiom verankert, daß D. am innigsten mit der im § 6 des Herder-Kapitels dargelegten Richtung des voluntaristischen Irrationalismus verbindet: immer wieder betont er: „Was uns in der Totalität unseres Wesens gegeben ist, kann nie ganz in Gedanken aufgelöst werden" (534). Die Abstraktion hat also nur die nachträgliche Funktion, das Erlebte zu zerlegen (Erl. u. Dicht. 138). Ferner sind aber „die Voraussetzungen (also nicht nur die materialen, sondern auch die theoretischen) des Erkennens im Leben gegeben und durch das Denken unhintergehbar" (535). In der inneren Erfahrung, im Erleben hat D. wieder das unwiderlegliche Zeugnis der Realität: in dieser Ueberzeugung ist die Trennung zwischen inhaltlichem und gegenständlichem Element indifferent geworden. „Zurückpflanzung der Kategorien ins Leben" — nur um eine solche, nicht etwa um das kantische Beginnen einer völligen Neukonstituierung des Kategoriensystems handelt es sich — ist deshalb gegründet auf die Gewißheit, daß allen echten Lebenskategorien (V, 11) ein solcher irrationaler Kern, eben die Gegebenheit im Erlebnis, zu Grunde liegt. Kriterien für die Echtheit von Lebenskategorien können nur in der Beschreibung des Hervorganges der Kategorien, die jetzt im Prozeß sich differenzierender Abstraktion diesen Zusammenhang einigermaßen verloren haben, aus dem Lebenszusammenhang gewonnen werden. Die innere Erfahrung macht es möglich, bei wirklichen Lebens*kategorien*, also allgemeinen, nicht historisch gebundenen Formen der Auffassung geistigen Lebens, immer ohne jede historische Untersuchung rein im Verfolg des inneren Systems, das auch der eigenen inneren Erfahrung zu Grunde liegt, diesen Prozeß nachzuvollziehen. Dem Naturwissenschaftler steht offenbar nach D.s Meinung diese Möglichkeit nicht offen.

6. Die Gewinnung der Lebenskategorien.

Wir stellen der Darlegung des Entstehungsprozesses der Kategorien aus dem Lebenszusammenhang folgenden Satz D.s voran: „Aus der Belebung der Empfindungsaggregate treten allmählich in einer Entwicklungsreihe, welche durch die Sprache (536) und wissenschaftliches Denken hindurchgeht, die Kategorien in ihrem abstrakten begrifflichen Charakter hervor "(VI, 175). Wie deutlich ist hier der Zusammenhang mit dem Prozeß des künstlerischen Schaffens einerseits und dem Emanatismus andererseits! Die Kategorien werden hier verstanden als unreflektierte Verfestigungen von Erlebnissen, die ihren lebenskategorialen Charakter, d. h. Uebertragbarkeit auf andere Lebensgebilde, erst dadurch erhalten, daß sie belebt, d. h. in ihrem Zusammenhang mit dem ersten Erlebnis bewußt gemacht werden durch sprachliche Fixierung einerseits, durch wissenschaftliche Behandlung (etwa Inbeziehungsetzung zu anderen Lebenskategorien usw.) andererseits.

„Das, was die Geisteswissenschaften ausmacht und begründet, setzt sich zusammen aus Erlebnissen, Ausdruck derselben, Verstehen von Ausdruck für Erlebnisse und (zuletzt) Begriffen, welche sich auf das Erlebnis beziehen" (VII, 318). Die Begriffe „der Sphäre der Geisteswissenschaften (wir dürfen wohl betonen: Wissenschaften) angehörige Gebilde", entstehen, „wenn zu einem Erlebnis dessen Ausdruck und zu diesem das Verstehen in Verhältnis tritt", das also im wahrsten Sinne der Zusammenhang: der Ausdruck als Teil des Erlebnisses usw., und zwar einerseits „durch Abstraktion aus den Erlebnissen und durch Erfüllung der Begriffe durch sie". Man könnte sagen die Abstraktheit macht den kategorialen (1. Ordnung) aus, die eigentümliche Erlebniserfülltheit, die man wieder im Sinne der Zurückpflanzung in den Lebenszusammenhang verstehe, die eo ipso auch materiale Erfülltheit garantiert, den spezifisch lebenskategorialen Charakter. Deutlich tritt hier der Begriff nur als eine besonders abstrakte Stufe des Erlebnisausdruckes auf und zwar Ausdruck sowohl als Begriff verstanden in lebendiger, d. h. ihre Lebendigkeit konstituierender, Rückbezogenheit auf den Zusammenhang, aus dem sie hervorgingen. Die beiden Stufen: Erhebung des Erlebnisses zum Ausdruck und dessen begriffliche Fixierung fließen also ineinander über, wie sie auch in gleicher Weise der fortdauernden Gebundenheit an das Leben bedürfen. Es kann für D. schlechthin die inhaltliche Fülle der Lebenskategorien nur durch die dauernde Vergegenwärtigung ihres Ursprungsprozesses verstanden werden. Diese Rückbezogenheit ist also bei D. das constituens dessen, was wir die eigentümliche Tiefe und Klarheit der geisteswissenschaftlichen Terminologie nannten, wobei, ehe wir zu einer praktischen Darlegung fortschreiten, betont sei, daß es D. viel mehr auf diesen Zusammenhang in seiner Funktion, als auf die statischen Pole: Gegenstand, Inhalt, Erlebnis selbst, Ausdruck (nach seiner inhaltlichen Seite) ankommt.

Die Erfahrung der Spannung ist für D. im eminenten Sinne Erlebnis: „nicht ein Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl" — man denkt an die viel angegriffene For-

mulierung, daß das Zentrum des Lebens ein Bündel von Trieben und Gefühlen sei — „gegebener Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die dem Denkzusammenhang äquivalent ist, vermittelt ist“ (V, 95).

Gerade für die Konstituierung des Kraftbegriffes ist es wohl höchst zutreffend, auf einen zu Grunde liegenden Zusammenhang hinzuweisen. Die Vermittlung durch dem Denkzusammenhang äquivalente Prozesse kann allgemein als Ausdruck bezeichnet werden. Der Beschreibung dieses Zusammenhangs gegenüber tritt die der eigentlichen begrifflichen Fixierung völlig zurück. Ich verweise hier zurück auf gewisse Aeußerungen Herders, in denen uns schon deutlich wurde, daß der Begriff selbst nur spontaner Ausdruck des eben in einem Ausdruck, der auch physiognomisch sein kann, zusammengefaßten Erlebnisses ist. Es kann nicht genug betont werden, wie stark — gerade die Bemerkung, daß es nicht der Denkzusammenhang selbst, sondern offenbar primärere, ihm äquivalente Zusammenhänge seien, die hier eintreten, weist auch daraufhin — die geisteswissenschaftliche Kategorienbildung analog dem spontanen Sprechen, Wortbilden des Dichters gesehen wird.

Der ganze hier vorgeführte Zusammenhang ist in eminentestem Sinne das, was D. seelischen Strukturzusammenhang nennt: von der Erlebnisbasis an bis hinauf zu den höchsten doch immer noch mit ihm in Verbindung stehenden Verästelungen der begrifflichen Abstraktion. Der Strukturzusammenhang ist aber zugleich die Grundkategorie des realen Lebenszusammenhanges, verstanden als der funktionalen Spannung zwischen Lebensganzem und Lebensteil. Unter Lebensganzem verstehen wir dabei sowohl das Ganze des Lebens, wobei der einzelne Lebenszusammenhang den konkreten Gegensatz bildet (etwa Individuum und Gemeinschaft), als das Ganze der Lebenseinheit, nämlich im Gegensatz zu seinem einmaligen Ausdruck. Dabei wird gerade hier deutlich, wie indifferent die Unterscheidung von erkenntnistheoretisch-realem und idealem Aspekt des Lebenszusammenhanges ist: wird doch jener nur in der Abspiegelung in diesem, in dem Bezug auf ihn faßbar, und garantiert doch dieser eben in seiner Totalität die adäquate Repräsentation jenes, da er ja ein eingebettetes Glied von jenem ist.

Aktivität, Passivität, Tun und Erleiden sind gleichsam die ersten heraustretenden Grundmodi des Erlebens, sogar die primären Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit entspringen hier (auch bei ihnen ist der naturwissenschaftliche Gebrauch offenbar sekundär). Ihre Verwendung in der berühmten Akademieabhandlung D.s über die Realität der Außenwelt ist bekannt: D. glaubt da einen Beweis führen zu können aus der „uns gegebenen Spannung zwischen Impuls und Widerstand“ (537).

Zu dieser Darlegung sei nur angemerkt, was Frischeisen-Koehler (538) in treffendster Weise betont hat: D. ist nicht Erkenntnistheoretiker im kritischen Sinne, sondern Psycholog. Er weiß natürlich ganz genau, daß das eigentliche Problem immer noch in der Gegebenheit liegt. Das Gegebenheitsaxiom läßt ihn garnicht zu der kritischen Frage kommen: Da diese Spannung gegeben ist, interessiert es ihn nicht mehr, noch dahinter zu greifen, indem er nach ihrem gegenständlichen Korrelat fragt. „Die Einwendungen gegen diese Möglichkeit können einfach nicht recht behalten“ (V, 197). Was ihn interessiert, ist die Beschreibung des Zustandekommens des Realitätsgefühles, nicht die Frage, wie in einem solchen überhaupt

Realität gegeben sein könnte. Man kann mit Leichtigkeit in seiner Abhandlung Dutzende von Stellen aufweisen, wo die psychogenetische, die wissenschaftsgeschichtliche und die erkenntnistheoretische (kritische) Fragestellung ungeklärt zusammenliegen (vgl. S. 25).

Dabei interessiert ihn wieder nicht der Gegenstand, der uns in der Spannung entgegentritt, was uns Widerstand leistet, sondern allein, wie wir diesen Widerstand erfahren, erleben. Meine Behauptung ist, daß hier nicht eine bewußte Anlehnung an Kant vorliegt, sondern eine vitale Vorentscheidung, die D. in der Geschichte der Geisteswissenschaften zuerst zu methodischem Bewußtsein erhoben und systematisch ausgewertet hat. Es kommt ihm nicht zuerst auf den Gegenstand, sondern auf den Inhalt; nicht auf die Substanz der Realität, sondern auf deren Funktion (scil. zu uns) an. Das ist das Grundprinzip des Funktionalismus.

7. Funktionalismus.

Ernst Cassirer unterscheidet in seiner Rektoratsrede von 1929 vier Wahrheitsbegriffe: den hierarchischen, gekenntzeichnet durch die Lehre von der Begründung der Wahrheit im streng Transzendenten, auf das hin ein Wertkosmos zugeordnet ist. „Alle Erkenntnis empfängt ihren Charakter, Wert und ihre Sicherheit von den Gegenständen, auf die die sich bezieht". Den rationalistischen seit der Renaissance: Hier wird der Wert des Wissens nicht am Gegenstand, sondern am Gewißheitsgrad gemessen. Als seine Radikalisierung könnte man in gewissem Sinne den positivistischen Wahrheitsbegriff bezeichnen, dem es — hierin allerdings gerade scheinbar im extremen Gegensatz zum Rationalismus — auf die vérités de fait, auf ein vom speziellen Standpunkt abgelöstes Weltbild ankommt. Gegen alle drei stellt sich der funktionale Wahrheitsbegriff. Für diesen liegt der Schwerpunkt nicht mehr in den bloßen („nur"!) Resultaten der Erkenntnis, sondern in dem, was sie selbst als bildende Kraft ist und bedeutet. Die Wahrheit begründet sich und besteht nicht in einer einfachen („nur"!) Wiederspiegelung — man denke daran, wie seit der denkwürdigen Auseinandersetzung Rankes mit Leo Begriffe wie „anatomisches Präparat", „Klischee", „Photographie" (hier charakteristischer Weise im Gegensatz zum Gemälde) dafür üblich werden. Alle Wahrheit muß vielmehr erarbeitet werden in einem freien Kräftespiel des Geistes sowie in der Ausübung seiner theoretischen Grundfunktionen und seiner spezifisch verschiedenen Energien.

Schon bei Berkeley geht nach Cassirer (Festschr. Hensel 1923 p. 111) die Dingwelt nach Verlust ihres absoluten Bestandes und ihrer Substantialität fortan in ihrer Funktion auf: — und diese ist keine andere, als einen geistigen Zusammenhang und eine geistige Beziehung im sinnlichen Bilde darzustellen

Hier wäre auch an Hegel und Fichte zu erinnern. Hegel hat, wie die extremste funktionalistische Richtung, die Existentialphilosophie, immer wieder betont, daß die dialektische Bewegung des Geistes selbst das Resultat der Erkenntnis sei. „Die Tätigkeit ist der Zweck, weil in ihr und nur in ihr der Zweck sich verwirklicht" (Kroner, op. cit. I, 382) (540).

Nicht aus einem Zusammenschluß mannigfaltiger, von verschiedenen Standorten aufgenommener Bilder, sondern aus der Wirk-

samkeit, aus der lebendigen (!) Synergie an sich verschiedener geistiger Kräfte geht die Einheit und Wahrheit der Erkenntnis hervor (alles in engster Anlehnung an Cassirers Worte).

Dieser Wahrheitsbegriff ist, wie Cassirer sagt, kein anderer als der der Geisteswissenschaften. Die von uns am Anfang der Darlegungen über den Begriff der Vorentscheidung im Einleitungskapitel hervorgehobenen Lehren der Rolle der Persönlichkeit, der Weltanschauung (542) usw. in den Geisteswissenschaften, deren Problematik für den Wissenschaftscharakter in der Frage der Objektivität beschlossen ist, sind Vorläufer der funktionalistischen Einstellung. Die von Cassirer auch historisch gemeinte Entwicklung des Wahrheitsbegriffes zeigt eine wellenförmig immer wiederkehrende Bewegung gegen die Mächtigkeit der Gegenständlichkeit.

Zunächst hat Dilthey bereits durch seinen Hinweis auf Fichtes Energiebegriff, auf dessen „geniale Intuition, die für das Seelenleben, den Geist, die Auffassung der historisch-psychologischen Welt geeigneten Begriffe zu bilden, indem er in ihnen Energie an Stelle von Substanz" gesetzt hat (VII, 280), die Verbindung zum Virtualismus bezeichnet. Zu diesem Satze wäre etwa Hegels bekannter Einwurf gegen Spinoza zu vergleichen, daß die Substanz im Prozeß aufgelöst werden müßte, zu dem mit Recht Hbdt.s Tendenz die Sprache als Substanz in der Subjektivität flüssig zu machen (Wach III, 188), gestellt worden ist. Vor allem dürfen natürlich hierher Cassirers systematische Bemühungen besonders auf dem Gebiet der Theorie der Naturwissenschaften gestellt werden. Sein schon im Titel bezeichnendes Werk „Funktionsbegriff und Substanzbegriff" will darlegen (p. 47), daß „die Dinge nicht als selbständige Existenzen vor jeder Beziehung als vorhanden gesetzt werden, sondern ihren gesamten Bestand . . . erst in und mit den Beziehungen, die von ihnen ausgesagt werden, erhalten". „In de plaats van de schrille scheidingen der ontologie treden allengs de functioneele relaties der nieuwere wetenschap. Men zoekt de functie van de substantie in het systeem der wetenschap te begrijpen. Zij verliest haar zakelijk karakter" (541).

Gegenüber dieser speziell dem Kantianismus eigenen, im Ganzen auf Kants Fassung des Begriffs Kategorie reduzierbaren erkenntnistheoretischen Seite, haben wir in den Geisteswissenschaften eine in ihrer Tiefe und Auswirkung noch keineswegs erkannte weltanschauliche Vertiefung. Es zeigt sich auch hier wieder, daß in den Geisteswissenschaften jede Theorie auf einen tiefen Relevanzboden bezogen sein muß.

Es handelt sich zunächst um die ästhetische Wendung des Funktionalismus, bei der der Zusammenhang mit dem Virtualismus am deutlichsten ist. Wie die höhere Wahrheit der Kunst im Allgemeinen darin besteht, daß sie mehr wirkt als die bloße Wirklichkeit, so wird umgekehrt die Wirksamkeit einer Sache wichtiger als ihr gegenständlicher Gehalt. Ganz im Sinne der virtualistischen Theorie, daß nur Kraft auf Kraft wirken kann, sagt Dilthey von Goethe: „Nicht der Inhalt der Weltanschauungen ergreift ihn so sehr, als die menschlichen Bewegungen, aus denen sie entspringen" (543). Es ist nur noch ein Schritt bis zu dem völligen Subjektivismus, den das Korrelat der eigenen Ergriffenheit: die Bewegung des Anderen, überhaupt nicht mehr interessiert; den „alle Dinge weniger wegen

der Sachen selbst, als wegen des Einflusses auf mich und mein Gemüt interessieren" (544). Utitz hat schon in einer Untersuchung 1911, neuerdings dann in seiner kleinen Problemgeschichte der Aesthetik (p. 28ff.) auf die Tatsache hingewiesen, daß „wir nicht bloß („nur"!) bestimmte Sachverhalte, sondern in erster Linie den brausenden Strom psychischen Funktionierens (sowohl bei uns als bei dem Anderen) genießen", wobei er ausdrücklich auf die Beziehung zu dem Grundbegriff des Biranismus „psychical sense" hinweist, den er jedoch als zu physiologisch abweist (nur in Bezug auf einzelne Richtungen mit Recht).

Es ist sehr charakteristisch, wie an dieser Stelle in der entscheidensten Weise der von uns so oft bemerkte Grundoptimismus der Geisteswissenschaften durchbricht: Die Tatsache, daß es kein Erkennen der Sachen selbst gibt, sondern nur funktionales, wird hier verbunden mit dem Gefühl überströmender Schöpferkraft Anlaß zu freudigster Bejahung. In Fortsetzung der falschen Analogie des Verhältnisses des Geschichtsschreibers zu seinem „Stoff" mit dem des Künstlers zu dem seinen — seit Hbdt. — erscheinen die Materialien der Geisteswissenschaften vor allem als das Feld der Darstellung der „lebhaften Friktionen", der Relevanzbezüge, der Funktionen (545).

Analog geht — wir können hier nur das an anderer Stelle Auszuführende andeuten — im Sinne der Vitalphilosophie die besondere Schätzung dessen, was den funktionalen Bezug belebt. Einen neuen Aspekt erhält von hier aus die maßlose Ueberschätzung des Ursprünglichen (s. A. 78), des Jugendlichen, des Autochthonen (s. S. 51) — man denke z. B. an den Kampf gegen das Christentum, nicht etwa weil es eine falsche, unwahre Religion, sondern eine „von art fremden Priestern aufgezwungene (scil. „gemacht" nicht „gewachsen") orientalische Religion" (546) sei und an die parallele Höherbewertung der funktionalistisch gefaßten ästhetischen Werte (Erfreulich, Befriedigend, Kräftigend [s. S. 51 u. ö.]) gegenüber den meist als statisch, substantiell empfundenen logisch-ethischen Werten, von der unsere Literaturwissenschaft in ihrer einseitigen Gerichtetheit auf das ästhetisch Formale und Feindschaft gegen alles „Moralisieren" — auch hier wieder hat Günther Müller in den erwähnten Ausführungen auf den Salzburger Hochschultagen die rechten Worte zur Abwehr gefunden — so überreich ist.

Wenn Spranger sagt: „Die Geisteswissenschaften sind vorwiegend funktionsdenkend nicht substanzdenkend" (o. c. p. 126), so ist darunter wohl die Fülle aller der angedeuteten funktionalistischen Bestrebungen im Subjektiven zu verstehen, als auch das besondere Interesse, das für die Geisteswissenschaften auf der objektiven Seite die Kategorie Zusammenhang i. S. von Kraftbezug, Funktionsstrom hat, da es auch auf ihr, soweit sie überhaupt noch bestehen, gelassen wird, weniger auf die statischen Substanzpole, eben die Gegenstände selbst, als auf ihre Verhältnisse zu uns ankommt. An dieser Stelle mündet also auch das Problem des Dynamischen (s. S. 24, 64 f.) in den Geisteswissenschaften in den Funktionalismus ein.

8. Die funktionalistischen Kategorien.

Daß Dilthey, wie unsere Uebersicht im Herder-Kapitel zeigte, nicht nur von innerer, d. h. subjektiver, Kraft spricht, die wir im dargelegten Sinne in gewissen Erlebnissen „erwirken" (als kräftigend

erleben), sondern auch von Kräften in der objektiven Welt oder in der Welt der Objektivationen, die uns widerfahren (z. B. i. d. Abh. üb. d. Realität d. Außenwelt) — jedoch nicht im zerbrechenden sondern im erweiternden Sinne — beweist uns die Berechtigung der Scheidung einer subjektiven und objektiven Ansicht: Kraft ist wahrhaftig ein Ausdruck für den Funktionswechselstrom zwischen Impuls (subj.) und Widerstand (obj.) und dadurch Lebenskategorie, d. h. in gleicher Weise anwendbar auf den erfahrenen Sachverhalt (Lebenszusammenhang) wie auf den geistigen Vorgang (seelischer Strukturzusammenhang), da beide in dem funktionalen Energiezusammenhang unauflöslich verschmolzen sind.

Aber diese Kräfte sind bei D. nicht einfach leere, vital-blinde, wie gewisse Vitalphilosophen meinen, sondern — und damit treffen wir wieder auf den Unterschied von Zusammenhang und Struktur, von Totalität und Einheit: kulturphilosophische Ansätze bei D. — sie sind subjektiv die Quellen und objektiv die Träger von Wert und Bedeutung. D. hat in der Ableitung der Kategorien Wert, Bedeutung und Sinn aus dem der Kraft eine wichtige Parallele in der von Bergson neu formulierten Lehre von der Erinnerung, die ich hauptsächlich im Hinblick auf den Vergleich mit D.s Lehre von der Erinnerung erwähne (547).

Wie man nämlich D.s Aussage: „Das frühere Leben deutet sich im Strukturzusammenhang" (V, 238 u. ö.) verstehen muß, daß in dem Zusammenhang von vergangenem Leben (Teil) und Lebensganzheit — „Erinnerung" ist der Ausdruck dieser Funktion — die deutenden Kategorien erwirkt werden — retrospektiv wird das für die Lebensganzheit „Wertvolle", „Bedeutsame" als Strukturbezug „herausgehoben" — so entspringt bei Bergson die „Bedeutsamkeit" — der Bezug auf das Kategoriale fehlt, was natürlich einen entscheidenden Unterschied ausmacht — des Vergangenen aus der Erinnerung an die eigentümliche Kraft, die das Vergangene für mich hatte und dem effort, den ich jetzt erfahre in der Erinnerung an die erlebte Kraft. Beide Male ist deutlich, wie nicht so sehr der gegenständliche Inhalt der Vergangenheit an sich, d. h. abgelöst von der Erinnerungsfunktion, interessiert, als vor allem diese selbst und sekundär ihr gegenständliches Substrat.

Im Zusammenhang mit den von uns im Hbdt.-Kapitel erwähnten Kategorien Dunkelheit und Wärme möchte ich anmerkungsweise noch darauf hinweisen, daß die Vergangenheit gerade in ihrer Undistinktheit als Kraft erscheint. Die köstliche Szene in Shakespeares „Sommernachtstraum", in der sich Botton, der Weber, seines phantastischen Nachterlebnisses erinnert, gibt schön von dieser Verbindung Ausdruck. Die Erinnerung besteht nicht so sehr in der Gegenständlichkeit (wörtlich), als in der Kraftfunktion: „Methought I had — there is no man can tell what. Methought I had and methought I was — but man is but a patched fool if he will offer to say what methought I was . . ." Hbdt. bezeichnet denselben seelischen Vorgang mit dem Ausdruck „wirksam vorschweben" (St. 329 f). Man denke für das Gemeinte außer an die Erinnerung an Träume überhaupt vor allem an die an Melodien, bei der es mir ganz offenbar zu sein scheint, daß man sich zunächst der „Stimmung" — dieser Grundbegriff der modernen Geisteswissenschaft ist wohl in seinem funktionalistischen Charakter offenbar —, der funktionalen Kraft, erinnert, die die „substantiellen" Töne auf uns hatten, wobei das der Funktion am nächsten liegende gegenständliche Korrelat nicht die einzelnen Töne, sondern deren Zusammenhang ist — genau in dem Sinne, in dem wir Zusammenhang als die Grundkategorie in D.s Funktionalismus bezeichnen.

Die offenbar ausgesprochen der prologischen Sphäre angehörige „Erkenntnis“ form, wie wir sie in der funktionalen Erinnerungstheorie kennen gelernt haben, wird in den Geisteswissenschaften — ganz im Sinne unserer Behauptung, daß in der Totalität des Gemütes nicht nur die unklaren, sondern auch die prologischen „Erfahrungs“weisen einbegriffen werden — gleichsam legitimiert. Wie das Kind — wie neuere eingehende Untersuchungen gezeigt haben — ganz auseinanderliegende Dinge unter einen Begriff zusammenfaßt, weil sie die gleiche „Kraft“ haben (548) — so haben im Funktionalismus „alle Dinge eigene Kraft und Färbung“ — man könnte auch sagen Stimmung — aus meinem eigenen Lebensbezug“ (549), immer i. S. des hier nicht näher zu behandelnden Funktionszusammenhanges von Ausdruck, Erlebnis und Verstehen.

Ebenso radikal wird gelegentlich die Bedeutsamkeit im Subjekt verankert, wobei jedoch von vornherein darauf hinzuweisen ist, daß D. als Funktionalist nicht in die Alternative Objektivist oder Subjektivist zu pressen ist. Wenn „jede Gestalt, jedes Erlebnis in der Vergangenheit für ihn Bedeutung hat durch etwas, das in seine eigene Erfahrung fällt“ (Erl. u. Dicht. 230), so ist dieser innere Zusammenhang keineswegs getrennt von dem mehr objektiven, der allgemein das constituens der Kategorien Sinn, Bedeutung usw. ist. Sinn usw. sind keine relationistischen Begriffe (550), d. h. sie bezeichnen nicht einfach eine starre, vor mir liegende Beziehung, sondern „nichts als diese im Verstehen enthaltene Beziehung der Geschehnisse auf einen inneren Zusammenhang, durch den sie verstanden werden“ (VII, 235, 238). Es kann nicht scharf genug betont werden, daß auch hier D. nicht Erkenntnistheoretiker, sondern beschreibender Psychologe ist. Erkenntnistheoretisch genügende Aussagen über den logischen Ort der Werte werden sich bei D. nur konstruieren lassen. Auch auf so extrem subjektivistische Aeußerungen wie folgende, bezeichnender Weise an einer ästhetischen Analyse gegebene, dürfen in keiner Weise systematisch überschätzt werden: „Eine das Wortdrama übertreffende Wirkung wird durch das Kunstprinzip Mozarts in dem Ganzen, in der Kontinuität seines Verlaufs hervorgebracht. Diese besteht darin, daß der in den Hauptpersonen wirksame Lebenswert (nicht ein Wert, der, transzendent an sich, hier in Einzelnen wirkt, sondern von den Einzelnen „erwirkt“, erst konstituiert, hervorgebracht) in den verschiedenen Kombinationen des Lebens („Lebenszusammenhang“, zwischen Welt und Innenleben, also ein anderer Lebensbegriff als oben) in immer neuen Modifikationen sich kund tut und doch immer wieder derselbe bleibt. Diese Verbindung gleichsam der Modulation in einen Lebenswillen, der Möglichkeiten des aus ihm hervorgehenden Ausdrucks ist in der Musik überhaupt nur einmal so zur Darstellung gelangt, im „Don Juan“ (den D. besonders liebte) (V. d. Dicht. 279 f).

Das mit der Kategorie Bedeutsamkeit angerührte Problem der Objektivität des Normativen fällt an sich nicht in unseren Zusammenhang. Daß D. die viel diskutierte „Anarchie der Werte“ nicht als bedrückend, sondern als beglückend empfunden hat (551), sollte darauf hinweisen, daß er nicht Relativist im üblichen Sinne der hoffnungslosen Resignation, sondern Relationist war, dem die Fülle der Funktionsbezüge frei von allen systematischen Bindungen an die Substanz entgegenquoll.

Das ist auch der sehr mühsamen Begründung der These, daß der Historismus nicht die Aktivität lähme, in Rothackers Logik gegenüber zu sagen. D. hat das Problem nie allzu aufdringlich empfunden. Man denke

etwa an die Beschreibung des Entspringens der Kategorie Zweck (VII, 202) aus dem „Entschluß zur Zusammenfassung der müßigen Ausbreitung unseres Daseins (scil. in den reichen Funktionszusammenhängen) zu einer scharfen Spitze" — jeder Begriff ist hier ja gleichsam kraftgeladen, wobei wieder nur gestreift sei, wie stark ästhetisch gefärbt (das Leben als Kunstwerk) diese Lehre von der Realisierung einer Möglichkeit ist. Für D. ist die Ueberwindung der Wertanarchie durch den Entschluß zur Produktivität in einem ursprünglichen objektiv idealistischen Optimismus eingebettet, selbstverständlich und unreflektiert gegeben.

Jedoch sei erwähnt, daß — auch hier läßt sich natürlich keine Eindeutigkeit erzielen — D. sehr wohl gewußt hat, wie gefährlich insbesondere im Zusammenhang mit der Formulierung, daß das Lebenszentrum, d. h. das Zentrum des individuellen Strukturzusammenhanges in der subjektiven Lebenseinheit, ein Bündel von Trieben und Gefühlen sei, die Lehre von dem Entspringen des Wertbegriffes aus einem Funktionszusammenhang ist. Er hat immer wieder versucht, im Anschluß an den deutschen Idealismus so etwas wie eine transzendentale Begründung zu finden. Wie ihm aber Fichtes Energiebegriff deshalb nicht in „das Freie der geschichtlichen Wirklichkeit" (und d. h. hier des vollen Lebens) gelangt zu sein scheint, weil er sich die Fülle der Funktionszusammenhänge nicht vergegenwärtigt hat, so kann auch ihm die transzendentale Sphäre nicht außerhalb dieser liegen — erst recht natürlich nicht in einem „starren" Gegenstandsbereich — sondern „transzendental" ist ihm „jede Bestimmung, die im Ueberindividuellen (d. h. in der Gesamtheit der Funktionsbezüge der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, diese Konkretheit auch in den scheinbar formalsten Fragen der Erkenntnislehre unterscheidet D. ja wohl am radikalsten vom deutschen Idealismus) ihre Grundlage hat (552). Darzulegen, wie D. mit dieser Lehre am Anfang der Kulturphilosophie als des Versuches, die Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus, überhaupt seine Lehre vom Geist, mit der materiellen Fülle der positiven Geisteswissenschaften zu vereinigen, steht, geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus.

9. Schluß.

Wir glauben D.s Bedeutung für unser Problem weniger in seiner materialen, von uns ja deshalb auch nicht näher dargelegten Stellungnahme zum Wertproblem speziell, als in der methodischen Rechtfertigung des funktionalen Wahrheitsbegriffes in den Geisteswissenschaften überhaupt zu sehen. Seit D. ist die weitgehend gegenstandsgelöste Relevanzforschung in den Geisteswissenschaften durch die einseitige Grundgerichtetheit auf die Kategorie Sinn in funktionalistischem Verstande legitimiert. Den entscheidenden Schritt hat D. selbst noch nicht getan: den zur Funktionalisierung der Geschichte, und wer einmal gefühlt hat, wie identisch bei D. Geschichte und Leben sind, wird anerkennen, von welcher Bedeutung das ist. Man wird sich fragen müssen, wie in demselben Menschen die ästhetisch-funktionalistische Wirklichkeitsbetrachtung und der Gedanke Platz haben konnte, daß — wie dem Gefühl der Aktivität gegenüber der Zukunft die Kategorie Möglichkeit — die Kategorie Wirklichkeit dem Gefühl der Passivität gegen-

über der Vergangenheit entspringt (VII, 193 f. u. N. Hartmann, Prob. d. Realität 1932 p. 21 f.).

Ganz entgegengesetzt die monumentale Geschichtsauffassung, die das Urteil der Gegenwart, ob eine Geschichtsepoche „noch" auf uns wirke und damit der Darstellung „wert" sei, zum entscheidenden Maßstab macht. Auch hier wieder prägt sich in den kleinsten terminologischen Nuancen der Relevanzboden aus. Man will nicht „nur" Vergangenheit bieten, sondern mehr. Nun hat gerade Nietzsche einmal gesagt: „Wagner hat sein ganzes Leben Einen Satz wiederholt: das seine Musik nicht nur Musik bedeute!, sondern mehr!, sondern unendlich viel mehr! . . . Nicht nur Musik — so redet kein Musiker." (VIII, 32 f.). Nicht nur Geschichte — so sprechen nicht Historiker.

Diese Stelle, wo D. gezaudert hat, die Substanz aufzulösen in bloße Funktion, d. h. die Geschichte für „bloßes" Material zu halten, das der Belebung durch die Aktivität der Individualität bedarf, wo er vielmehr eine aktiv wirkende Kraft, die den Menschen einschränkt, der in der monumentalen Geschichtsauffassung in jener ästhetisch-optimistisch gesehenen Eigenmächtigkeit allen Dingen gegenüber erscheint, anerkannt hat, ist entscheidend. Denn hier wird ein neuer Zug zum Gegenstand in den Geisteswissenschaften einzusetzen haben. Wie in der Theologie das Ernstnehmen des Anspruches der Gegenstände von dem Personalverstehen ausgeht, wobei dem Problem wieder eine gegenständliche Aufsässigkeit in dem von uns erwähnten Sinne zu Grunde liegt, insofern als die faktische Entfremdung vom Du unerträglich geworden ist (s. S. 13), so wird in den Geisteswissenschaften im Verstehen der Geschichte zunächst wieder auf diesen alle Schöpferkraft des Menschen verschlagenden Anspruch der Vergangenheit zu hören sein. Die Theologie in dem Kampf gegen die „Zuchtlosigkeit anarchischen Ungehorsams gegen die Offenbarung" (553) steht in einer Front mit der Geisteswissenschaft, die den Anspruch der Vergangenheit zu Gehör zu bringen hat, der Vergangenheit, deren Definition geradezu die ist, daß sie unabänderlich und unbehandelbar ist. Der Begriff des Mythos ist an beiden Stellen das Kennzeichen des Gegners, der damit den harten historischen Sachverhalt in Bezüge aufzulösen versucht. Wie in der Theologie der Eigenanspruch des religiösen Erlebnisses vor der Offenbarung, die unabhängig von jeder Funktion auf den Menschen besteht — auch wenn alle im Unglauben versinken — zerbrochen wird, so wird die Geschichtswissenschaft auf die Unauflöslichkeit der Substanz der Geschichte im funktionalen Gegenwartsbezug, in Mythos oder Heldenschau hinzuweisen haben. Die Geschichte besteht unabhängig, ob sie uns relevant ist, ob wir zu ihr eine Beziehung haben. Nicht unsere Beziehungsarmut ist ein Urteil über die Geschichte, sondern die Geschichte ist ein Urteil über uns.

Von der Bestimmung der Grenze zwischen Relevanzabtönung und Gegenstandsbereich — die Bedeutung der ersteren in methodischer Hinsicht wird damit keineswegs verkannt — wird zunächst das schlichte Werkzeug des Geisteswissenschaftlers betroffen werden, seine Terminologie. Uns handelte es sich darum zu erkennen, wie weit gerade eine das Grundphänomen der Geistes-

wissenschaft, den Anspruchscharakter der Gegenstände der Vergangenheit, leugnende oder verkennende Dogmatik eingedrungen ist.

Die Einsicht in die eigene Befangenheit wird — ohne daß man sich der Illusion hinzugeben braucht, jemals von ihr völlig freizukommen — die Ohren und Augen öffnen für den reinen selbstmächtigen, nicht gesetzten sondern selbstbegründeten Anspruch, der uns aus der Vergangenheit trifft. Die Kategorien werden wohl nun anders aussehen: statt Erlebnis Widerfahrnis, statt Ausdruck Anspruch, statt Kraft Zucht, statt Wärme Klarheit; vor allem: statt totalen Gestalten wird uns der Anspruch der Endlichkeit auch gerade aus dem, was uns bisher als höchster Kraftquell, als Erscheinung der Gottheit auf Erden galt, im „Helden", im „großen Menschen" treffen.

Wie wir uns selbst der Endlichkeit unserer Aufgabe — auch nur in der Bemühung um ein von schimmernden Märchen gelöstes Werkzeug (s. unser Motto zum 1. Kapitel) — bewußt werden, wird uns auch im positiven Anspruch der Vergangenheit die größte Segnung der Geschichte begegnen: ihre Perennitas, aus der keine Zeit herausfallen wird, so zerfahren sie auch in der Lösung von Ueberkommenem zu sein scheint. So rechtfertigt sich zum Schluß auch unser Zug zur historischen Fülle weit über den Umfang unseres Themas hinaus.

Anmerkungen

1. Vielleicht darf der Verfasser gleich mit der historischen Anmerkung beginnen, daß er die Uebertragung dieser Einteilung von der Theologie (zuerst wohl in der katholischen, wahrscheinlich spätscholastischen, ferner bei Schleiermacher) auf die Philosophie zuerst bei F. Harms, Abh. zur syst. Phil., Bln. 1868, p. VI, findet. Für die Trennung von **hist. u. syst.** Betrachtung Ziegler, rec. Dilth. Einl. p. 493 f, dagg. Yorck, Bw. 68 u. 251 und Dilth. selbst: VII, 3 f. vgl. Frischeisen-Koehler, Kantstud. XXVI, 121 f., neueste Aeußerung z. Probl.: Heussi, Historismus 64.

2. Hier vgl. Diltheys Frage nach der „objektiven Erkenntnis", die nichts anderes bedeutet (VII 120 f., 305 f., 332 ff.), und die für uns vor allem bestimmenden Ausführungen Cassirers in seiner Rektoratsrede von 1929, p. 25 ff.

3. Erl. u. Dichtg., p. 271.

4. Litt trennt (Ethik d. Nzt.; vergl. Kneisels Diss. über Dilthey) die bei ihm besonders durch Nietzsche vertretene **Lebens**philosophie von der mit Dilthey beginnenden **Kulturphilos.** (vgl. auch Erk. u. Leb. 99 ff., 231 ff; Mueller-Freienfels, Philos. d. 20. Jahrh., 116 ff). Mir scheint bei Dilthey auch in anderen Werken Litts diese letztere Richtung gegenüb. d. ersteren allzusehr betont. Vgl. Paleologos, E. Spranger als Denker u. bes. als Psycholog, Athen 1928.

5. Rothacker bes. Einleit. zur Droysen-Ausgabe; Wach, Einl. zu Das Verstehen II.

6. s. u. Herder-kapitel vgl. z. B. schon J. St. Mill, Logik I, 2 § 5. Misch, Phän. 4.

7. „Ueber die deutl. Begriffe werden die Gerichte kalt und verlieren den Geschmack" (so Hamann cit. Weber p. 216; ähnl. Goethe; J. Cohn, AfGPh. XLI, 32 ff.). Bergson, Evol. p. 148, Essai p. 100; Kohlschmidt, Herder 17 ff., 82 A. worauf wir unten noch öfters zu sprechen kommen. Dilthey VI, 95, VII, 132, VIII, 227, weitere Beispiele in Vogels Diss. u. F. Neumann (NJb. 1922, p. 388), dessen Vergleich mit dem Farbenspektrum Schmalenbach (Mittelalter, 1926, p. 8) bereits einen Gemeinplatz nennt.

8. Herder, VIII, 178.

9. Humboldt, III, p. 170.

10. Simmel, Konflikt d. mod. Kult., p. 45 f., vgl. Litt, Kant. 25.

11. Dafür gibt Dilthey (IV 201) ein schönes Beispiel: Fichte hat Kants Unterscheidung des Apriori von dem Erfahrungsstoffe aufgehoben, weil es „kein Mittel gäbe, dasjenige, was als Bedingung im Denken der Erfahrung vorausgeht, reinlich abzusondern . . ." Beispiele aus neuerer Zeit

sind etwa Treitschkes Einwendungen gegen die Soziologie, weil sich ihr Gebiet nicht klar von dem der Staatswissenschaften abtrennen ließe, oder die vielen Fälle in der Jurisprudenz, die Dilth. ja in gewisser Weise mit zu den Geisteswissenschaften rechnet: „Daß schwierige Grenzfälle vorkommen, teilt der Begriff („Beschimpfen") mit vielen anderen, es beweist nicht seine Unbrauchbarkeit". (Kahl, Religionsvergehen in „Vgl. Darst. d. d. u. ausl. Strafrechts" bes. Teil III, 06 p. 89).

12. z. B. Einl. zur Ranke-Ausgabe, XIII, sowie in dem im Folg. „Hochschulvortrag" abgekürzt. Vortrag a. dem deutsch. Hochschultage 1925. Die von Eisler (W. b. I, 832) vernachlässigte Trennung bestand schon i. d. Scholastik. Der Lebensphilos. steht ganz nahe die Bezeichng. des Denkens als „distinkte", des Empfindens als „klare" Erkenntnis (Naef, 1930 p. 37; Diss. Zürich ü. K. Ph. Moritz).

13. Das geringe Interesse, das man in Deutschland den **terminolog.** Bereinigungsversuchen der „Revue de synthèse" entgegenbringt, zeigt, wie wenig man deren Optimismus teilt. Vgl. die ähnl. Sachlage i. d. Psychologie spez. z. B. den Bericht d. Vorsitzenden d. Sektion f. Terminologie a. d. Psychologenkongreß 1932 Claparède in „Inter Nationes" II, 122 ff., den man schon als ahnungslos gegenüb. d. deutsch. Problematik bezeichn. muß, der die Bemühungen im Umkreis des Kantianismus, die sich vor allem um Fritz Münch kristallisieren (vgl. dessen „Wesen, Aufgabe u. Sprache d. deutsch. Philos." Erfurt 1924, p. 10 f. u. Int. Wochenschr. VIII, 1914, Sp. 1411 ff.) wesentlich gerechter werden. Von wesentl. primitiv., meist an Krause erinnernden, eigenbrödlerischen Versuchen wie Th. Ruderts „Vereinheitlichg. d. Terminologie der Geisteswissenschaften" (Bln.-Halensee 1913) oder J. Stickers „Wiedergeburt der syst. Philos. a. d. Vereinheitl. d. Terminol." (1907) will ich schweigen. — Reiche Anregungen wird jede Arbeit auf uns. Gebiete dem Hindurchgehen durch den allerdings oft lähmenden Skeptizismus F. Mauthners verdanken (s. Rothacker D. Vjft. V). Der Glaube an die Möglichkeit „fester Terminolog." kann durch die geschichtl. Betrachtg. nicht gewinnen, wie schon Dilth. bemerkte (V, 318).

14. Der Begriff **Weltanschauung** bedarf dringend der Erörterung. Eine Wurzel liegt sicher in dem seit Aristoteles durch das ganze Mittelalter verfolgten Gegensatz von theoria u. praxis bis Kant. Bei Humboldt kommt sowohl „Weltansicht" als „Weltanschauung" vor. Seitdem wird der Begriff häufig. Ergänzend zu den Ausf. Wachs üb. d. Typenlehre Trendelenburgs wäre die Weltanschauungslehre von dessen einzigen wirklichen Schüler Kym „Die Weltanschauungen u. ihre Konsequenzen", Zürich 1854, zu nennen. Ob sie Dilth. beeinflußt hat, kann ich nicht feststellen. Bei ihm ist übrigens, das sei hier erwähnt, weil ich im übrigen nicht Diltheys Fassung des Begriffs darzulegen beabsichtige, der Begriff nicht eindeutig (vgl. Bollnow, D. p. 236 f.). Er spricht z. B., ein für die Generationslehre sowohl als für die Psychologie der Lebensalter höchst interessanter Zusammenhang, von den „verschiedenen Weltanschauungen, die die Epochen des Lebens in typischer (!) Entwicklung durchlaufen" (V, 379). Ueber die im Gefolge der Lebensphilosophie schreitenden Weltanschauungsorientierungen vgl. V. Dvornikovics Arbeit über „Die beiden Grundtypen des Philosophierens" (Bibl. f. Philos. XV, Bln. 28, p. 41 ff.). Für die Existentialphilosophie sei nur auf die Aeußerung in Jaspers' großem Werk hingewiesen (I, 240 ff.).

15. Auf die bekannten Erörterungen von Scheler, Litt u. a. über die Bedeutung dieses Begriffs sei hingewiesen. Wichtig Dilths. Unterscheidung von **Allgemeingültigkeit** und Allgemeinheit (VI, 22 f.). Systematische Zusammenfassungen in Sprangers Akademierede über den „Sinn der Voraussetzungslosigkeit i. d. Geistesw." (1929) u. bei Heussi, op. cit.; eine Geschichte d. Problems stellt vor allem der 3. Bd. von Wachs „Verstehen" dar.

16. Dilthey, VIII, 8 f. erscheinen die Begriffe nicht einfach als Funktionen der Weltanschauung, sondern von deren Struktur.

17. In dem Begriff scheint mir ebenso wie in dem der regionsgebundenen Kategorie (s. S. 28 f.) der in beiden Begriffen ursprünglich liegende Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgegeben zu sein. Dagegen redet schon Herder, ganz im Sinne seiner Lehre von der autonomen Gestalt (s. u.) von **„innerer Logik,** Schönheit usw.": „Eine andere Logik gleichsam (!) herrscht auf jeder Stufe": So plant Herder etwa eine „Logik des Dichtungsvermögens" zu schreiben (IV 360 f.), whd. Höser — man denke an Ds. Idee einer „K. d. histor. V." — eine „Histor. Logik" in seinen Osnabr. Gesch. entwickeln will (WW. VI p. VIII). „Jede Stufe hat ihre eigenen Kräfte, Triebfedern und Regeln, ihren eigenen Genuß (!) und muß ausgelebt werden, soll das Dasein Wirklichkeit haben". (Nohl, Einl. z. Hs. Wkn., I, 32 u. 36). Goethe spricht bereits zu Eckermann (26. II. 24) von der „inneren Konsequenz der Charaktere", der Ausdruck auch bei Hbdt. (St. 658), Ranke wiederholt von „innerer Notwendigkeit" (Schulrede v. 1824 ed. Borries p. 37 u. 50; aber auch z. B. Dtsch. Gesch. I, 21). Dilth. interessiert das in der letzten Abhandlung behandelte Problem der inneren Konsequenz der Typen schon Einl., p. 45 vgl. Jaspers, III, 148, die soziolog. Ableitg. bei Scheler s. unten.

18. Die Bedingtheit der **Methoden** durch **vorentscheidungsbedingte** Bilder auch i. d. Naturwissenschaften behauptete schon J. St. Mill (II, 5; vgl. Rothacker, Einl. 131 u. Geiger, Wirklichkeit 1930.). Die soziologische Begründung bei Scheler ist in gewisser Weise schon in Scherers Soziologie der Dichtungsformen (Poetik 292) vorgebildet. Für Scheler s. bes. die „Wissensformen", p. 204 aufgestellte Tafel.

19. Ermatinger, Krisen u. Probleme d. n. dtsch. Dichtg. 1928 p. 25.

20. Ebenso wie die Trennung von histor. u. systemat. Betrachtung lehnte Dilth. die von **philos.** und **„positiver"** Untersuchg. (Einl. 58 f.) ab. Für Herder konnte deshalb z. B. die gute Kohlschmidtsche Arbeit nur teilw. benutzt werden, weil sie auch nicht **eine** der außerästhetischen Schriften Hs. heranzieht. Für Hbdt. kommt nur die Arbeit von Gudenberg in etwa uns entgegen. Auf Droysen, dess. Bedeutg. f. d. Gesch. der Terminologie Troeltsch (Hist. 134) betont hat, kann ich leider nicht eingehen. Bei Dilth., für dess. Behandlung sich vorliegende Arbeit wohl, abgesehen von denen seiner direkten Schüler, als erste auf das gesamte gedruckte Material stützt, lösen sich eine ganze Reihe bes. der von kantianischer Seite vorgebrachten Bedenken im Hinbl. auf d. Verhältnis zwischen dem geisteswissenschaftl. Theoretiker u. Prakt.; vgl. Vogel, D. p. 130 f.: Unter ausdrücklicher Billigung des Rezensenten.

21. Vortr. d. Bibl., Warburg IV Lpzg. 1927.

22. Jean Pauls Wort: „Der Wille arbeitet den Meinungen mehr vor als die Meinungen dem Willen" (Flegeljahre Kap. 29) ist nur eine Modifikation des von Dilth. (I, 388, 430 u. ö.) und Rothacker (Logik) wiederholt ausgesprochenen, von Slochower in dem Satze: „We begin with beliefs" formulierten Gedankens (Rec. Rothackers Logik; Journ. of Philos XXIV, 550f.). Die Einsicht, daß „jeder bedeutende Streit in der Philosophie ein Streit um Prinzipien ist" (Nelson), in dem „nicht wieder logisch herleitbare logische Letztheiten", (L. Anderson) „die kein Präjudiz hinter sich haben" (Simmel), oder allgemeiner „weltanschauliche **Voraussetzungen"** (Litt, Kant, 67), „denkerische Grundhaltungen" (op. cit. 24), „unablegbare Denkformen" (desgl. 225; Leisegang!) etwa auf Grund der „Unterschiede zwischen den geistigen Organen" (Spranger, Stand 1925, p. 19 f.), „fundamentale Gedanken" (Simmel, Philos. d. Kunst, 137), „ein Letztes und Tiefstes, was nicht durch bloßes (!) Denken ableitbar ist" (Frischeisen-Koehler, Mod. Phil., p. 27 f.), „Lebensideale" (Kühnemann), „vorgreifende (!) Einstellungen" (M.

Geiger, Wirklk, 123) oder „Vorlieben“ (Kauffmann, Gesch. philos. d. Ggw. 18; ähnl. Yorck, Bw. 250) als irreducible Reste, als metaphysisches Apriori aufgedeckt werden, ist jetzt Allgemeingut.

23. Für beide Begriffe war mir Joachimsen vorbildlich (HZ. XX, 435); vgl. O. Lorenz, Dtsch. Gesch. I, 5 f.

24. Der Widerstreit beider Richtungen etwa bei Rothacker Rep. f. Kunstw. XLV, 255 f. — In der „positiven“ Geisteswissenschaft scheint mir nur Günther Müller (aus sehr charakterist. weltanschaul. Gründen heraus s. A. 104) den Kampf aufgenommen zu haben. Hier sei nur, da bisher leider die für mich entscheidenden Ausführungen Müllers in sein. Vortr. üb. d. Goethezeit auf den Salzburger Hochschulwochen 1932 nicht im Druck erschienen sind, auf Sätze wie folgenden hingewiesen: „Auch hier wird man außer dem Erlebnis (!) und den Denkformen (!) die Gegenstandsseite betrachten müssen, um die geschichtl. Wirklichkeit zu greifen“ (V. d. Ren. z. Bar.“ in Hdb. d. Litwsft. p. 53, 124). — Weniger einig weiß ich mich mit folgender Aeußerung Leisegangs: „Die einzelnen Weltanschauungstypen sind heute klarer . . . voneinander zu scheiden, als es . . . Dilthey möglich war. Jeder Weltanschauung entspricht eine bestimmte Art des Denkens, deren Gesetze von einem bestimmten Gegenstandsbereich abgelesen (davor warnt ja gerade D. VII, 86) und dann so verallgemeinert werden, daß sie die „Welt“ umfassen und ihr die Bewältigung (!) durch d. Denken ermöglichen. Alle uns (welchem Typ sind „Wir“ dabei zugehörig?) in der Welt (als „Verallgemeinerung“ welches typbezogenen „Gegenstandsbereiches“, entgegentretenden Gegenstände lassen sich so ordnen . . .“ (Lessings Weltanschauung p. 20 f.).

25. Erl. u. Dicht. 3.

26. Ausdruck für deren Ablehnung ist etwa die vielbemerkte passivistische Färbung der existentialphilosophischen Terminologie (Allers, Zentralbl. f. Psychotherapie V).

27. Zu den folgenden Sätzen aus **Rothackers** höchst bedeutsamer Rezension kunsttheoretischer Werke (Rep. f. Kunstwiss. XLI, 172) vgl. fast wörtl. **K. Mannheim** (NSchwRdsch. 1929, p. 824): „Anderen Einwänden wäre empirisch kaum zu begegnen. Sie wurzeln in prinzipiellen, letzthin weltanschaul. (!) Gegensätzen. (d. h. Ende der Diskussionsmöglichkeit. Vgl. Spranger, Stand 19 und unzähl. andere). In deren Klärung und Konfrontierung liegt ein Hauptwert aller Methodologie. Sie durchdringen die Werke der Geschichtsschreibung nicht weniger als die der Philosophie u. Dichtung. (Man denke an das Wirken des Volksgeistes seit Moesers berühmten Sätzen, allgemeiner spricht schon Moehler von der „inneren Notwendigkeit“ (!) der Auswirkung des „Lebensgefühls“ (!!), sowohl des nationalen als des individuellen: Symbolik 13. Aufl. 1904, 359. Anm. d. Vf.). Sie erzeugen die unterschiedl. Auffassung oft scheinbar nebensächlicher stofflicher Einzelheiten. Als innere Form (!) der Historie bestimmen sie deren Struktur bis in die Nuancen der Terminologie und sprachlichen Bilder. Je nach der Bedeutung, in welcher geisteswissenschaftl. Werke Termini wie „historisch“, „organisch“, „naturgeschichtlich“, „psychologisch“, „biologisch“ . . . . . oder „gesetzlich“, „typisch“, „causal“, „abstrakt, „strukturell“, „Totalität“, ‚Verstehen“ oder „Erklären“ gebrauchen oder der Rolle, welche Kategorien der „Repräsentation“, „Aeußerung“, „Beeinflussung“, „des Erlebnisses“, „der Gattung“, „Entwicklung“, „Periodisierung“ spielen oder auch Veranschaulichungen geistiger Vorgänge durch Bilder aus dem Pflanzenleben beliebt sind (vgl. unser Herder-kap.), wird der Kenner der Wissenschaftsgeschichte nicht weniger sicher als der Kunstkenner Schule und Dezennium dieser Schriften bestimmen können“ (vgl. A. 104 f.). Viel weiter, das möchte ich an den letzten, mir ganz ungemein wichtig erschei-

nenden Satz doch anschließen, geht **Leisegang**, der in seinen Denkformen „die Methode gefunden zu haben glaubt, sofort (!) zu unterscheiden, was von den einzelnen weltanschaul. Motiven zusammengehört u. was nicht, was zu einer Struktur paßt und was nicht" (Rede bei Ueberreichung des Lessingpreises; Masch.-Dr. p. 3), wobei man füglich fragen darf, ob das überhaupt Aufgabe des Verstehenden ist, ob es nicht vielmehr das Wesen der Struktur ist zu „homogeneisieren" eben durch die „Strukturierung" (Dilthey bezeichnet gerade deshalb Struktur als „schöpferische Synthese", als „Leben" (!): VI, 28). Wir sprachen uns schon oben anläßl. des Bildes vom Begriffsstammbaum für eine Vielheit der Derivate schaffenden „Inklinationen" aus. So ist hier auf die unerlaubte Vereinfachung der Gesch. durch die Behauptg. reiner Denkformen hinzuweisen (vgl. E. Jaensch, Grundf. d. menschl. Seins, 12). Mit Dilthey gesprochen kann Leisegang nur eingründige Systeme erfassen. Aber „die meisten und gerade die tiefsten sind das Ergebnis weit auseinander liegender schöpferischer Akte" (VIII, 34: auf den Gebrauch des Schöpferischen in diesem Zusammenhang komme ich noch zu sprechen: s. S. 37). Eine Typenlehre darf nicht mit einer Lehre von der reichen Realität und ihren unendlichen Spielarten und Ueberschneidungen verwechselt werden, das wird sich auch unsere Arbeit immer vor Augen halten müssen: Man erwarte von ihr nicht mehr als Hinweise; vor allem im Methodischen hat sie hauptsächlich die Tendenz, darauf aufmerksam zu machen — der vielleicht oft schulmeisterlich wirkende Gebrauch des Zeichens (!) erklärt sich daraus —, in wie vielen Hinsichten wach ein Geisteswissenschaftler seine Texte lesen muß.

27 b) „Ich vermag nicht einzusehen, wie im gebildeten Bewußtsein der Gegenwart ein I n t e r e s s e vorliege nach der Beantwortung einer so gestellten Frage" (Hase, Polemik 1865 p. XIII).

28. D. VII, 197, bisweilen sagt er auch dafür „fremd" (VII, 232); Rothacker spricht von den „zwei schlechterdings verschiedenen Sprachen der Natur- und Geisteswissenschaften, hinter denen zwei radikal verschiedene, geistesgeschichtl. breit sich auswirkende Weltanschauungen stehen" (HZ. 128 p. 443 f.).

29. Diltheys Aeußerung, daß dem wissenschaftl. Denken ein „Schematismus" zu Grunde läge (Wesen der Philos., Anf.) ist kantianisch zu verstehen. Aber schon in dem anonymen „Grdr. einer Methodol. d. Gwsft.", Wien 1908, p. 10, — der übrigens sonst nicht allzu erheblich ist —, findet sich die Bemerkung: „Die Geisteswissenschaften sind **Dogmen**wissenschaften". Ich meine aber hier vor allem Aeußerungen wie die von Jaspers (I, 158) und Gogarten (ZfDkde 1931, p. 627, 637). „Hier an dieser Stelle ist ein grundlegender, historisch-substantieller Wandel eingetreten, seitdem der Mensch gelernt hat, die Ideenschicht in ihrem intentionalen Sinne nicht einfach nur hinzunehmen, sondern sie zugleich auf ihre Ideologie- und Utopiehaftigkeit hin zu prüfen". Diese mir weit über den Rahmen meiner Arbeit hinaus grundlegende Feststellung K. Mannheims in „Ideologie und Utopie" (bes. p. 77, 133) konnte ich mir nicht versagen, hier doch wenigstens anzuführen. Es sei nur angedeutet, daß auch unsere Rede von der den Geisteswissenschaften zu Grunde liegenden Dogmatik eine Uebertragung des echten Begriffes ist, aber diese „innerweltliche Dogmatik" ist ja weithin „verkappte Religion".

30. Die Unterscheidung von **Symbol** und **Allegorie** (Goethe-Handbuch I, 24; Novalis, Fragm. ed E. Kamnitzer, Ddn. 1928, 1754; Spranger, Hbdt. 202 = Gundolf, Shak. u. d. d. Geist, p. 1) hätte weniger Beschwerde gemacht, wenn man die dazu grundlegende scholastische Unterscheidung von idea propria und impropria gekannt hätte.

31. „Man wird den tieferen Motiven dieser Auffassung nicht gerecht, wenn man in d. Bezeichng. d. Sprache als Organismus ein Bild (nur D. Vf.)

eine poetische Metapher sieht" (Cassirer, symbol. Form., I, 96). Dazu vgl. sachl. Dilths. Ablehnung des Organismusbildes f. d. Staat i. d. Einltg. Die **Auffassung** ähnl. Begriffe als bloßer **Metaphern** zeigt meist die Vertrocknetheit d. ursprüngl. Symbolbeziehung an, womit nicht gesagt sein soll, daß es nicht ursprüngl. allein metaphorisch gemeinte Begriffe gäbe.

32. Dieser Begriff scheint mir von G. Müller sehr glücklich gewählt zu sein für die Bezeichnung des Gefühlskomplexes, den wir immer wieder durch Begriffe wie „kosmische Einbettung", „Eingegliedertheit in die Stufen des Organischen" u. a. zu bezeichnen haben werden, vgl. Anm. 141 u. ö. Typische Schilderung bei Herder V 480.

33. Dilthey hat mit Recht bemerkt, daß die Bedeutung des **Systems** in den Geisteswissenschaften viel geringer sei als in den Naturwissenschaften (V, 53, 148). „System" ist also im Folgenden ebenso frei wie „Logik" zu verstehen (vgl. Dilths. Rede vom „Systemgesetz" Ethica p. 48 f., die beide verbindet). Einer so kenntnisreichen Monographie wie der Otto Ritschls (Univ. Progr. Bonn 1906), die am Schluß auch Dilthey erwähnt, gegenüber ist die von d. Geisteswissensch. seit Herder immer wieder ausgesprochene Abneigung gegen „Isten u. Aner" (Herder, II, 717; zu dem Begriff „Ismus„ vgl. neuest. Heussi, Historism. 18) zu betonen. Z. B. glaubt Nohl Herders oft bemerkte Systemlosigkeit, die übrigens sowohl in dem immer wieder vorkommenden Typ des Philosophierens wie in seiner Zeit begründet ist, auf „das Zerfließende seiner Seele, das jede Schranke und Einseitigkeit spürte, über jeder Hypothese, Theorie und Konstruktion die Ganzheit (!) des Lebens fühlte, jede Scheidung in ihrer Unwahrheit (!) erkannte . . ." (Einleitg. z. Hs. Wkn. I, X), begründen zu können. Diltheys Zug zur „Antisystematik" ist oft bemerkt worden (Kaiser, D. 11), er würde wohl mit Troeltsch „jede Systematisierung als Schwäche ablehnen, welche die Fülle (!) des zu Erfassenden flieht und ängstl. der ehrlich zu bekennenden Relativierung aus dem Wege geht" (v. Rintelen, DVjft VIII, 364). Nietzsche würde ich geradezu als den Systematiker der **Systemfeindschaft** bezeichnen: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit" (VIII, 64). Seit wann es übrigens geradezu Mode ist, „weniger Antworten als Fragen, weniger geschlossene Weisheit als ringende Arbeit des Gedankens" (hier denke man an Hegel s. S. 84) zu bieten (Lazarus, Z. f. V. psych. III, 385) — auch eine weltanschaulich bedingte „Methode" ist schwer auszumachen. Man vergesse nicht, daß auch dieser Begriff heute politisiert ist (s. A. 40).

34. Koestlin, Luther, 5. Aufl. II p. 539, Mannheim, Arch. f. Soz. wsft. II, 20.

35. Daß die Idee der Betrachtung i. S. der **tekton. Relevanz** (s. A. 37) gleichsam in der Luft liegt, zeigt nicht nur das Auftauchen synonymer Begriffe (etwa Ipsen in einer Besprechung philos. Wörterbücher in Bl. f. d. Phil. VI, 184), sondern auch die sachl. gleichgerichtete Betrachtg. i. d. Philologie. Als typisch darf ich etwa die demnächst erscheinende Bonner Diss. von W. Clemen nennen, die bei der Untersuchung nicht nur der Funktion, sondern auch der jeweil. tekton. Relevanz der Metapher bei Shakespeare sich gegen die bisherigen Wort- oder Figurenstatistiken wendet. Was **Wörterbücher** angeht, so hat Rothacker in seinem für uns äußerst wichtigen, umfassenden Bericht (DVjft V) bereits das Notwendige gesagt. Es war eine Absicht dieser Arbeit, einige Gedanken zu dem geplanten Wb. der geisteswissenschaftl. Begriffe beizutragen — vielleicht auch einiges Material. Von älteren Wb. nenne ich hier nur Mellin (1799), Krug (1827—29). Eisler und Lalande sind aus verschiedenen Gründen nur selten zu benutzen, mehr schon Mauthner. Nur für den Anfang natürlich, aber durch den engen Anschluß an die philosophia perennis von höchstem Wert: O. Willmann (Slg. Kösel 1918). Neuestens vor allem Jost Trier, Der dtsche. Wortschatz i. Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachl. Feldes I: V. d.

Anf. b. z. Beg. d. 13. Jahrh. Germ. Bibl. 2. Abtlg. Bd. 31, Heid. 31 und die wertvollen Arbeiten Euckens. Ferner nenne ich an lehrr. **Forschungen** zu regionaler Termin.: F. Toennies, Phil. Terminol. i. psychol.-**soziol.** Ansicht Lpz. 06; E. Jaensch, Grdr. d. Kateg. L. a. d. Grdl. **psychol.** Struktypologie (Zf. Psych. 119, 1931); H. Epstein, Die Metaphysizierung i. d. **lit. wssftl.** Begr. bildg. u. i. Folgen. Germ. Stud. 73 Bln. 29; Rothacker, Grenzen d. **histor.** Begr. bild. Fft. Below 1928.

36. Dem umfassendsten Werke auf dies. Gebiete, Wachs „Verstehen", gegenüb. darf es der Vf. wagen, den Vorbehalt auszusprechen, daß eine Geschichte d. Hermeneutik noch keine Gesch. d. Verstehens ist. Diese würde auch nur f. d. rohesten begriffl. Umrisse einer Fülle von oft nur Sätze umfassenden Zitaten bes. aus den großen praktischen Werken des Verstehens bedürfen, mit denen vorliegende Arbeit partienweise belastet ist. Ganz große Interpreten wie Burckhardt und Mommsen sind überhaupt nur über die Analyse prakt. Beisp. in dieser Hinsicht darzustellen. Vor der Scheu großer **Praktiker,** üb. ihre Methode zu sprechen, hat sich der **Theoretiker** in echt geisteswissenschaftl. Ehrfurcht zu beugen.

37. Unter **tekton. Relevanz** verstehen wir das von Litt in „Kant u. Herder" (p. 74 f.) Gesagte: „Von „Begriff", „Verstand", „Erkenntnis" „Erfahrung" erfahren wir bei Herder nicht weniger als bei Kant. Indes der Wortlaut allein besagt hier herzlich wenig. Offen bleibt die Frage, ob das, worauf diese Worte zielen (inhaltlich!), sich im Zusammenhang von Hs. Erwägungen in seiner ganzen Eigenart durchsetzt u. behauptet" (vgl. p. 45 u. 47). Karl Mannheim sagt dafür „qualitative Aspektstruktur". Das Problem scheint mir schon deutl. bei Schleiermacher in der Abstufung des Wertes, bes. des hermeneut., des „Keimentschlusses" (Herm. 168, 177) und in der Lehre v. Haupt- u. Nebengedanken (Wach, op. cit. I).

38. Im Anschluß an Tillich, Kairos II, 30 u. H. Friedmann „Die Welt der Formen" 1929.

39. Deutl. liegt — um die Methode an einem eigenen Begriff exemplarisch zu verdeutlichen — hier schon ein Beisp. der später behandelten vegetativen Begr.bildung vor. „Genies, so lehrt Herder, schaffen die Epochen des Geschmacks. In ihnen wirken ursprüngl. Kräfte d. Natur, veralten diese Kräfte, so verfallen jene Epochen" (Kühnemann, Herder 91 = Hbdt., St. 483; für das Begriffl. vgl. Schultz, Jb. d. Fr. Dtsch. Hochstifts 1926, p. 33). „Was in der Gegenwart keinen lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit, d. h. in einer Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz (hier: Begriff D. Vf.) fixierte, aber erstorbene Bestimmtheit lebendige (un**vertrocknete**) Sitte (hier: Erfahrung D. Vf.) war" (K. Fischer, Hegel, 01 p. 288). Vgl. Ds. Rede vom „neuen Lebenstag" (V 369).

40. So erscheinen Misch (Phän. 175) „Heideggers Begriffe mit der neuen Lebensfülle geladen". Ich erinnere auch hier daran, daß heute eine ganze Reihe lebensphilosophischer Begriffe von der Politik her **Auffüllungen** erfahren, die sich die Schöpfer der Begriffe nicht träumen ließen: „Erlebnis" gegenüb. der „verfluchten Objektivität" des „Intellektualismus", „Organismus" gegen „Mechanismus", „Persönlichkeit" (des „Führers") gegen „Individualität" u. v. a.

41. Zur Interpretation wäre hier auf die Kategorien **optisch** und **haptisch** hinzuweisen, die Hermann Friedmann (op. cit.) und D. Katz bes. (Anh. z. d. „Aufbau der Tastwelt" 1929) für die Terminologieforschung verwandt haben: „distinctum" von stizo geben wir am besten wieder mit „scharf umrissen", während „clarum" und die damit zusammenhängenden Begriffe Abschattung, Perspektive usw. ja in ihrem optischen Sinne ohne weiteres deutl. sind. (Das Wort deutlich natürlich haptisch: deuten!). Herder ist diese Betrachtungsweise nicht fremd: Man lese folgende, sowohl f. d. ter-

minol. Reflexion überhaupt, als für deren vetetativ-physiolog. Richtg. speziell charakterist. Stelle: „Das Gefühl liegt dem Gehör so nahe: seine Beziehungen z. E. hart, rauh, weich, wolligt, sammet, haarigt, starr, glatt, schlicht, borstig usw., die doch alle nur Oberflächen betreffen und noch nicht einmal tief einwirken, tönen alle, als ob mans fühlte: Die Seele, die im Gedränge solcher zuströmender Empfindungen in dem Bedürfnis war, ein Wort zu schaffen, grif u. bekam das Wort eines nachbarl. Sinnes, dessen Gefühl mit diesem zusammenfloß, und so wurden für alle u. selbst für den kältesten Sinn Worte" (V,63 vgl. Lützeler, Formen d. Kunsterkenntnis 1926). Vgl. A.290.

42. Belege dafür brauchen wohl kaum beigebracht zu werden. Eben der Relevanzbezug macht auch eine erschöpfende Beschreibbarkeit geistesw. Begriffe unmöglich. Man versuche eine **Definition** der Kultur. Für den Begriff Renaissance hat Huizinga in vorbild. Weise die eigentüml. Klarheit wenn auch Undistinktheit ausgeführt (Wege d. Kulturgesch. p. 89 f).

43. Seifert (Wissenschaft v. Menschen p. 8) meint hier Rickert vor allem.

44. Simmels (Philos. d. Kunst p. 126 f., Konflikt d. mod. Kult. 13 f.) Rede von den **Epochal**ideen als „heimlichen Königen" nimmt Korff (Geist d. Goethezeit I, 6) auf, der sich (Lebensidee Goethes p. 1, 154) ausdrücklich auf S. bezieht. Inhaltl. völlig übereinstimm. mit Simmel Gundolfs posthume Goetherede 1932.

45. Für die **Zentenar**betrachtung vgl. Kralik, Eibl u. vor allem Joels „Wandlungen", zu denen als interessant. Vorgänger hier nur Hamann erwähnt sei, von dem Dilth. (Z.f.christl.Wissensch. u. chr. Leben 1858, p. 362; i. Folg. „Hamannaufsatz") berichtet, daß er die Vernunft als „Gesetz seines Jahrhunderts" (ebenso Simmel u. Gundolf) bezeichnet habe.

46. Simmel, Gundolf, ferner Wach i. D. akad. Dtschld. III, 203 u. Walzel, Neophilologus, München 1932, 173.

47. Ich meine etwa „die metaphysischen Gefühle" (Spranger, Beethoven 1903 p. 6), die Scheler in seiner schönen Abhandl. (Umsturz II) als Grund der Lebensphilosophie dargelegt hat. Als typische Schilderung dessen, was man vielleicht mit Jaspers die „Chiffrierung" des Lebens nennen könnte, gilt mir Tolstoi, Krieg u. Frieden XIII, 6; XV, 10. Uebrigens spricht schon Heimsoeth, Metaphysik d. Gegenwart, p. 209 f. von der Lebensphilosophie als **Metaphysik**, vgl. auch Dilth. V, 11, dazu die Arbeit von Degener (1933).

48. So Rickert, Lebensphilos. p. 86, andere Modebegriffe p. 3 ff., vgl. auch Litt, op. cit. 37. — So meint Groethuysen (Antrop. p. 3 f.), daß jeder Mensch in gewissem Sinne Lebensphilosoph sei. Wie Dilth. (Einl. pass.) und Riehl (Einf. i. d. Phil. d. Ggw. 1908 p. 189) Sokrates einen **Lebensphilosophen** nennen, so spricht Wilamowitz (Platon I, 195 f.) allgemein von der „griechischen Lebensphilosophie". Bekannt ist Dilths. Explikation der stoischen Lebensphilos. durch d. „römischen Lebensbegriffe" (V, 35), seine Sympathie für Augustins Lebensphilos. (Einl. 265 ff.) und die der Ren. u. Ref. „Mit dem neuen Arbeitstreiben i. d. deutsch. Städten entstand überall tieferer Sinn über das Leben" (PrJb. 75, p. 57). Im „Schm." ist natürlich d. Begriff im eigentlichsten Sinne am Platze (z. B. p. 541).

49. An dieser Stelle hängt d. Begriff L.phil. mit dem f. d. Gesch. d. Begr. Geisteswissenschaften wichtigen der **„moral philosophies"** seit Hume zus. (s. A. 312f., 324), der in der Lebensphilosophie der deutschen Aufklärung (K. Ph. Moritz, Benecken, Knigge, Forster, Herder [IV 368 ff.] u. a.) und des englischen Positivismus (Twesten, Comte Pr. Jb. 1859 IV, 280) mitklingt. Vgl. den Begriff „Kunst des Lebens" (d. Artikel i. O. Ladendorfer, Histor. Schlagwörter 1906). Ueber modernste gleichgerichtete Bewegungen seit Nietzsche informiert Lersch, Lebensphilosophie 1932.

50. Zur „Geschichte des **Vitalismus**" vergl. neben Drieschs gleichnamigem Werk die Zusammenstellung bei A. Noll „Die Lebenskraft" (Schriften der Vitalisten u. ihr. Gegner. Voigtländers Quellenbücher 69, Lpzg. 1914), sowie den in die Problematik einführenden, vorzüglichen Artikel von Uexküll (Scientia IV, 72), in dem er übrigens von den „**Dogmen** der zu einer Art Religion herangewachsenen Lehre Darwins" spricht. Der Vorwurf, daß der idealistische und der darwinist.-biolog. **Lebensbegriff** verwechselt werden, kommt in der Gesch. d. Geisteswissensch. sehr häufig vor: Schon Eucken, Erk. u. Leb. 1912 Vorr.; gegenüb. der romant. Organologie E. Brunners Ethik 1932 p. 283; Rothacker, Einl. IV. Dilth. gegenüb. A. Brunner S. J. „Scholastik" VI, 570 und Bauch, op. cit. 9. Bei Vogel (Dilth. p. 113) wird der Zusammenhg. mit d. immer wiederholt. Polemik gegen die biolog. Fassung des Begriffs „Selbsterhaltung" bei Dilth., den dieser selbst schon als „starr u. tot gegenüb. dem Lebensdrang": Einl. 377, West. Mon. XL, 555, bezeichnet hat, deutlich: Spranger, Lebensf. 2. Aufl. p. 14; Krüger, Komplexqualitäten, p. 57 f. dazu Landgrebe, Dilth. 21, 38. Zum Ganzen höchst wichtig: Frischeisen-Koehler i. Kantstud. XXVI, p. 127 f.

51. Der **vitalistischen** Tendenz entspringt die etwa durch die Namen Freud, Klages und des späten Scheler bezeichnete, deren Triebbegriff in Diltheys „Lebensdrang" anklingt. Ich nenne sie im Folg. mit Tillich (op. cit. 4) Vitalphilosophie. Der **religiösen** Richtg. rechne ich weniger Alb. Schweitzer und den fast ganz zur Biosophie gehörigen Joh. Müller als vor allem die im Gefolge Kierkegaards laufenden Richtungen, auch soweit sie das spezifisch irreligiöse oder gar heidnische Bewußtsein analysieren. Beide müssen, zumal da sie deutl. auf dem Boden des Naturalismus bez., soweit die religiöse Ergriffenheit überhaupt mit derartigen philosophischen Kategorien zu betreffen ist, des subjektiven Idealismus stehen, hier wegbleiben. Die **ästhetische Tendenz** der objektiv idealistischen Lebensphilosophie werde ich oft zu berühren haben.

52. Litt, Gesch. u. Leben, p. 3.

53. Messer und im Anschluß daran Bauch, neuestens Lersch, sämtl. in „Lebensphilosophie" betitelten Schriften.

54. Mit diesem etwas schwerfälligen Ausdrucke möchte ich den für die Logik reservierten Begriff Reduzierbarkeit vermeiden, der zudem nicht so deutlich ist. Dilth. sagt „**hintergehbar**".

55. für D. s. S. 75.

56. Die **Typenlehre** Dilths. setze ich also als bekannt voraus. Auch bei ihr erweist sich die objektiv-idealistische Dogmatik als grundlegend für die Geisteswissenschaften: Die Idee einer Typenlehre erscheint auf dem Boden des Naturalismus oder subjektiven Idealismus sachlich wohl möglich, aber irrelevant.

57. **Hegel** Enzycl. p. 216. Eine Auswertung des monumentalen Werkes von Th. Häring (I: bis 1802) üb. den bekanntl. für Dilth. höchst wicht. jungen Hegel hätte den Rahmen uns. Arbeit gesprengt. Häring betont im Vorwort den hohen Grad der diagnostischen Wertigkeit von Hegels Terminol.: „bis in den kleinsten Ausdruck hinein" (s. S. 13 u. A. 27) und die Unmöglichkeit, einzelne Begriffe abzulösen, da jeder das Ganze repräsentiert u. konstituiert. Nicht nur Hegel als Lebensphilos., sond. vor all. als geistesw. Systematiker ist noch keineswegs genügend erschöpft. Für letzt. Zusammenhg. bes. die breit angelegte Studie von Marcuse (Hegels Ontologie 1933), gegen die man nur wieder d. Vorwurf erheben kann, daß auch sie die in der Heideggerschule übl. Isolierung d. alten Dilth. vollzieht. Zum Lebensbegr. des **dtsch. Idealismus** — Frischeisen-Köhler fragt mit Recht, ob er in diese Linie gehört (Kantstud. XXVI, p. 135 ff.) — nenne ich hier nur die kleine Untersuchg. von Schilling-Wollny, Hegels Wissensch. v. d. Wirklichk. I,

p. 90, die Fichtes, Kants, Schellings u. Hegels Lebensbegriff **behandelt**, zu letzterem vgl. K. Fischer, op. cit. 556ff. u. Frank, DVjft. V, 625ff. (s. S. 78f.).

58. Nietzsche, Fröhl. Wissensch. Vorr. (vgl. A. 206). Die wichtigsten Stellen zum Verständn. v. Ns. Lebensbegriff führt das N.-Reg. auf.

59. Guardini, Der Gegensatz, Versuche zu einer Philos. d. Konkreten (!) 1922, p. 31.

60. Dilthey, VII, 236.

61. „Das Zurückgreifen (Bergsons u. Diltheys, aber wie letzterer mit Recht bemerkt, schon des Sturmes u. Dranges: V. d. Dicht. 354. D. Vf.) auf die **unmittelbare** Gegebenheit d. Lebens in ihrem Gegensatz zu aller gegenständl. Erkenntnis bedeutet philosophisch eine Verzweiflungstat, ein tiefer philos. Skeptizismus, ein Verzicht auf rationale Grundlegung einer objektiven Erkenntnis kommt darin z. Ausdruck" (Litt).

62. Von der kritizistischen Fragestellg. ganz zu schweigen: „Das Leben ist beständig sein eigener Beweis" (Dilth.) Vgl. S. 83f.

63. Ranke — zu seinem Lebensbegr. s. Rothackers Einl. und Wach, op. cit. III — hat das explicite verneint: Roth. l. c. 157. Stellen f. Dilth. (s. A. 55) u. neuere Denker brauchen kaum beigebracht zu werden. Man findet also bei nicht primär theoret. Geisteswissenschaftlern, z. B. Droysen, Aussagen dazu.

64. Bw. 79, 203, auch 71, 184; vgl. Kauffmann, Yorck 165ff., der auf die Verbindung z. Herder („Leben die Offenbarungsform des Daseins" [Met. 67. vgl. Novalis, Fragm. 67]) hingewiesen hat.

65. Misch. Phän. 104: „Dilthey, dem solcher Radikalismus fernliegt . . ." „Mehr als ein „echt deutscher" (Stadelmann, Geist d. a. Mittela. 69) scheint mir dieser Zug ein echt künstlerischer zu sein (s. z. B. Utitz, Gesch. d. Aesth. 14 ff., 30 f.). Die von Nohl (DVjft. I, 359 f.) als „metaphys. Sinn d. Kunst" dargelegte „Versöhnung mitten im Streit" (Hölderlin) ist einer der vielen ästh. Züge im objektiven Idealismus, dem nicht nur die Kategorie des „Ineinander" („verweben": Dilth. VI, 175; „verschmelzen": Hbdt. St. 196; „Durchdringung": Schleiermacher; „Ineinander-Eingreifen" und „Miteinander-Verflochtensein": Kroner op. cit. I, 14 f. s. S. 49), sondern auch die Vorliebe für die Auflösung philos. Scheinprobleme (s. S. 32, 57 u.ö.) — so hier des Verhältnisses zwischen Leben u. Sein i. d. Gesch. der Geisteswissenschaften zugrunde liegt.

66. In der Geschichte des Problems wird oft die Hintergehung des Lebens durch das Sein abgelehnt, weil „Leben u. (=) **Bewegen** das Erste ist, nicht das Sein" (= Ruhe). So bei Oetinger u. Bergson.

67. Dynamik als Grundcharakteristikum des Lebens schon bei Herder (Haym II, 236). Für Humboldt bietet die Diss. von Jahrmarkt p. 38 f. eine Zusammenstellung. Misch hält diese Lehre für eine Grundkonzeption Diltheys (Phän. 104). Die Kategorie der „Bewegung", deren erkenntnistheoretische Problematik in den Geisteswissenschaften zuerst bei Humboldt auftritt (s. S. 64 f.) wurde schon früh verabsolutiert.

68. Das ist eine der wichtigsten Stellen der bisher ziemlich unbeachtet gebliebenen Beziehung zwischen **Theologie** und Geisteswissenschaften. Insbesondere hat f. d. **kathol.** Theologie bisher nur Karl Adam auf die aus dem „Protest des Lebens" gegen die Theologie der Aufklärung (nicht der Scholastik, wie immer wieder behauptet wird, an die suchten vielmehr gerade diese Theol. wieder den Anschluß zu gewinnen: Möhler, Scheeben u. a.) entspringende Lebenstheologie der Tübinger Schule hingewiesen: „Die Theologie der kathol. Tübinger Schule war eine Theologie des **Lebens**, nicht bloß insofern sie wie jede kathol. Theologie Lebenswahrheiten tradierte, sondern insofern sie das „quellende innere Leben" (!!) dieser Wahrheiten sowohl in ihrem Werden wie in ihrem organischen (!) Aufeinander(!)wirken



und in ihrer Verbundenheit (!) mit den höchsten, letzten Offenbarungskräften (!) bloßzulegen suchte. Das Christentum war ihr nicht ein System (!) starrer Formeln (!), Maximen und Einrichtungen, es war ihr aufgelöstes, flutendes (!) Leben, der mystische Christus, der fortzeugend in seiner Kirche sich vollendet". (Hochland 24, II, 1927 p. 586 f.) Neuere Vertreter dieser Lebenstheologie sind etwa Newman (vgl. s. Predigt WW. dtsch. V 343 ff.) und vor allem K. Adam selbst. Auf **protestantischer** Seite vgl. man etwa die eng an die romantische Naturphilosophie anschließende Theosophie F. Ch. Oetingers (zu der darüber Tüb. 1847 erschienenen Hauptschr. v. Auberlen schrieb nicht zufällig R. Rothe das Vorwort, vgl. bs. p. XIV, 55 ff., 63, 139 f.; neuestens L. Zinn, Die Theologie F. Ch. Oes., Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXXVI, 3, Gütersloh 1932 bes. p. 9. u. 24 ff., wo unsere Kategorien Naturismus, Organologismus, Polaritäts- und Ganzheitsbetrachtung deutlich werden. Speziell zu Oes. Lebensbegr. Ehmann, Oet. WW. II 2 p. 112 f.). Sowohl auf protestant. wie auf kathol. Seite ist die Lebenstheologie von der Erlebnistheologie zu scheiden besonders durch den Kirchenbegriff (Eschweiler, Geiselmann).

69. Diese in ihrem Konsequenzenreichtum nur mit der von „Geist" (Misch, Vorber. z. Dilth. V, p. XXVII) zu vergleichende **Säkularisation** bemerkte Dilth. selbst (II, 137). „Schellings größtes Wort" (Roth., Einl. 126) vom „Leben in Gott" (vgl. auch Fichtes Anweis. ed cit. 471, 486 f.) zeigt, daß Säkularisationen nie einseitig sind, sondern immer zugleich eine gewisse Theologisierung des säkularisierten Begriffes in pan(en)theistischer Identifizierung bedeuten. So wurzelt das Gefühl heiligen Schauders, mit dem der Romantiker einst (etwa Novalis, Fragm. 503 ff., 567, 597, 659 ff., 1002, 1091, 1430 f.; Hbdt., Sonette 162, 385: die Beispiele ließen sich natürlich vermehren) und jetzt, man denke nur an die Jugendbewegung oder die Klagesianer, „Leben" sagt, auch in diesem Ursprung des Begriffs, der der tiefste Grund ist, warum die Lebensphilos. in so eminentem Sinne Religionsersatz geworden ist. Natürlich darf dabei nicht übersehen werden, daß ganz im Sinne des ästhetischen Zuges der „tiefe Goldklang, den Nietzsche durch seine dichterische und sprachschöpferische Gewalt in das Wort brachte", (Scheler, l. c. 145) viel entscheidender ist, als etwa der Inhalt, den der Begriff z. B. bei dem Hlg. Paulus (Sonderuntersuchg. durch Sokolowskis Gött. 03) hat.

70. Die Bezeichnung dieser Richtung erinnert an eine bestimmte Vorstellung vom Leben: man denke an die Begriffe „gären" (Gäbel, zu Herders Wortschatz Progr. Hohensalza 1905 S. 9, 23, etwa H. V 20), „fieberhaft" und all die vom **„Fließen"** genommenen Bilder — die Bildhaftigkeit zeichnet ja vor allem die geisteswissenschaftliche Terminologie aus —: schon Schiller spricht vom „Strom des Lebens" (das Ideal u. d. L.), Dilthey führt das Bild weiter aus (VII, 193, 280 f.: man sehe die Begriffsbildung dabei an, 329), „brausend", „strudelnd" (bes. in Darlegungen über die Nachtseite des Lebens), „(hervor)quellen" (schöpferisch s. A. 27 u. S. 37!), „unerschöpflich", auch „Quelle" („Wer will den Quellen des geistigen Lebens und den geheimen Zuflüssen seines Stromes, dem Lauf desselben entlang, nachforschen": Ranke, WW. 51 f., p. 159), „Tiefe" (Tiefstand und Hochstand von Kulturen: Pegel!); „verebbende" (Kulturbewegungen), „Strömungen" („des Lebens": Ranke, dtsch. Gesch. I, 210; „das Meer zuströmender Sinnlichkeit": Herder, VIII, 195).

71. Diese Entwicklung verkennt Scheler op. cit. 144 vollkommen. Auf die eigentüml. Wechselwirkg. zwischen der gesellschaftl. geschichtl. Welt selbst u. der lebensphilos. Geisteswissenschaft werden wir bei Hbdt. zu sprechen kommen (s. S. 54 u. 75 f.; Dilth. Einl. 124; Roth. Einl. 126 f., 166, 181).

72. Hier denke ich natürlich an die romantische **Naturphilosophie.**

72 b. Terminologisch charakteristisch ist für die mod. Lebensphilos., die also den Zusammenschluß aller dieser Richtungen darstellt, und deren Auswirkung bes. die Pädagogik erfahren hatte, folgender Abschnitt aus Litts kritischer Darstellung (Philos. d. G. 41): „Schöpferische Entwicklung aus den Tiefen unendlich zeugenden Lebens, Freiheit der ungehinderten Selbstentfaltung für den Einzelnen wie für die Gemeinschaften, unverkümmerte Fülle des Erlebens, lebendurchströmte Totalität aller Seelenkräfte statt intellektualistischer Verödung, Totalität von Leib und Seele statt dualistischer Entzweiung, Totalität menschlicher Gemeinschaft statt egoistischer Absonderung (diese moderne soziologische Abwandlung fällt nicht in unseren Rahmen. D. Vf.), Totalität endlich aller kosmischen Kräfte statt atomistischer Vereinzelung. Selbsttätig fügt sich alles zu dem Kunstwerk des einzelnen erlösten und befreiten Lebens ineinander." — Ich habe verzichtet auf Kenntlichmachung von terminologisch Bedeutsamem: jedes Wort, ja jede Silbe ist charakteristisch in diesen Sätzen. Vgl. A. 40.

73. Fragm. 59: „Philosophieren ist dephlegmatisieren, vivifizieren" (vgl. Faust 1 [Reclam] 1936f.). Herder nennt das Denken charakteristischer Weise „das Leben der Seele" (XXXI 10). Richtig an der Behauptung Hardenbergs ist, daß der Begriff erst im Gefolge des deutsch. Idealismus häufig wird. So nennt Schelling in seiner Antrittsrede 1827 Fichtes Philosophie „eine in sich kräftige, innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entbehrende Philosophie", sie hätte „das Verdienst, die Freiheit und Lebendigkeit des Denkens errungen zu haben". In unserer Zeit ist der Begriff im Gefolge der Lebensphilos. bis hinein in die positiven Einzelwissenschaften so verbreitet geworden, daß sich selbst ihr fernstehende Denker seinem Gebrauch nicht entziehen können: so spricht etwa Windelband von dem „wirklichen, lebendigen und sachlichen Denken" (Festschr. Sigwart 1901 (!) p. 47). Gegenwärtig wird viel Mißbrauch mit diesen Begriffen getrieben.

74. Zuerst in Verbindung mit der Wendung zu dem „verlorenen Standpunkt des natürlichen Menschenverstandes" (s. Anm. 49; Bouterwek, Lehrb. d. ph. Wissenschaften 2. Aufl. p. III). Bemerkenswert ist die Aeußerung Biedermanns in seiner „Deutsch. Philos." (Lpzg. 1842 I p. VI): „Die letzte Wendg. uns. Philos., ihre allmähl. Verschmelzg. mit den allgemeinen sozialen und politischen Interessen (!) der Gegenwart (!), ihre Rückkehr auf d. mütterl. Boden des Lebens (!!) hier schon die bei Dilth. so beliebte Wendung (s. A. 234 u. S. 66), dem sie zu ihrem eigenen Nachteil wie zum Nachteil unserer Nationalbildung entfremdet worden war, hat noch keine umfassende Darstellung gefunden." Und weiter unten: Ich will zeigen, „wie die deutsche Philosophie unter dem Einfluß des Lebens und der in der frischen Bewegung sich erzeugenden Ideen des Fortschrittes sich entwickelt hat" (im Gegensatz auch hier zu der lebensabgewandten „Scholastik"). Dilthey bemerkt in seiner Zeit „ein Hungern und Dürsten nach dem Leben". „Er will Rückkehr zur Steigerung der Lebensfreude (!), zur Kunst (!)" (VII 268; s. Anm. 52 u. 54; sehr interessant auch die Vorreden zu Euckens „Erk. u. L.": 1. Aufl. 1912, 2. A. 1923). Daß man die gleiche Bewegung auch im Ausland bemerkt hat, zeigt folgende Aeußerung Bergsons: „Il me semble, que la métaphysique cherche en ce moment à se simplifier, à se rapprocher davantage de la v i e" (Rev. d. Metaphys. XIX p. 809).

75. Die Worte „sterilis" und „aridus" erscheinen in Bezug auf den Wissenschaftsbetrieb schon am Ende der Scholastik (Felder, G. d. wsftl. Studien 466 ff., 519 ff; Stadelmann, op. cit. 114; Dunin-Borkowski, der junge Despinoza p. 106). Das Wort „scholastisch" ist ja geradezu zum Sammelbegriff aller dieser negativen Prädikate geworden. Shaftsbury spricht von „the dry philosophy and rigid manner" eines Autors. Jacobis Philosophie trat als Gegensatz zu Wolffs „trockner" Metaphysik — „bloßes Gerippe („verknöchert"), ohne Geist und Leben" (Hbdt. an ihn 17. II. 88) —

auf. Schlegel empfand den Katholizismus im Gegensatz zum **„kalten, toten, abstrakten Verstand"** gegründet „in dem lebendigen Geist als wirkendem Prinzip des göttlichen Licht(!) anfanges" (s.Borries, die Romantik 226). Aus Hegels Tagebuch seiner Jugend zit. Dilth.: „Die warme Fülle der Natur, die mit tausendfältig anziehenden Wundern sich gestaltet, verdorrt in dieser (der Erfahrungswissenschaft) trockenen Formen zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben, nördlichen Nebel gleichen" (IV 15; vgl. Roth. DVjft V 779). Hbdt. bietet geradezu eine Fülle solcher Termini: In der Abh. ü. d. Gesch.schreiber redet er v. d. Trockenheit mathematischer Anschauung, stellt die „Trockenheit und Nüchternheit (die erscheint ihm also verwerflich vgl. Anm. 70: „rauschhaft", D. Hamann p. 349 und Hölderlins: „Hätten die Nüchternen nur einmal gekostet"!) der einseitigen (!) Verstandeskraft (!), gegen „das sinnliche und phantasiereiche Leben" (St 365), spricht von dem „mechanischen Verstande" (IV 27). Zuerst in dem für die Geschichte des Liberalismus wichtigen „Briefwechsel zweier Deutscher" von Pfizer (DLitDk 144 p. 22, 36, 56) finde ich die Bemerkung, daß „nicht der reflektierende Verstand, sondern das Gemüt (!) die ausgezeichnete Eigenschaft der D e u t s c h e n" sei.

76. Z. B. im Sturm und Drang oder auch im Expressionismus. Vor allen theoretischen Formulierungen liegt etwa der Protest gegen die bürgerliche **Moral** — die Beziehung zu deren Symbolboden ist eben vertrocknet, deshalb wird sie als bloß „gemacht", „konventionell", „erklügelt" empfunden —: schon Herder protestiert gegen die „mörderische Moral" („zu viel Keuschheit schwächt"): IV 349; Heinses Protest gegen die „barbarische Moral, die Feindin des Lebendigen" ist bekannt (Korff I 255 ff. wo die ganze zeitgenössische Richtung umrissen wird) — bis hin zu Nietzsche: „Das verarmte Leben verbirgt sich hinter der Moral" (WW VIII 2).

77. Nietzsches Ueberzeugung von der **„Unmittelbarkeit** der tiefsten Erlebnisse" (l. c. 137) haben viele Mystiker, alle Existentialphilosophen geteilt. Einige Zeugnisse stellt Schingnitz Jb. f. Philol. II 238 f. zusammen. Auf etwas anderer Ebene liegt Dilths. Geringbewertung der Selbstbeobachtung (VII 194).

78. Dilthey tadelt (Bw. 21) Lotze, weil er „nicht **Ursprünglichkeiten** in sich lebendig zu machen vermag": psycho-, phylo-, ontogenetische od. historische? das bleibt regelmäßig völlig unklar! — und fährt charakteristisch für die erkenntnistheoretische Hochschätzung dieser Fähigkeit fort: Daher vermag er „nicht den Erdgeruch, durch den geistige Tatsachen auf ihr erstes Keimen (Schätzung des Ursprungs, Verstehen aus dem Ursprung! s. S. 35) zurückdeuten, zu gewahren" (vgl. A. 82).

79. So etwa Aloys Müller, Einleitung in die Philosophie. 1931. Den radikalsten Gegensatz dazu bildet wohl der noch stark religiöse Lebensbegriff des frühen Brunner: „Es handelt sich nicht um das Heute oder Morgen, sondern um das Leben überhaupt" (Denk. u. Erl. 1920).

80. Gegen diesen angeblich bei Fries vorliegenden Lebensbegriff wendet sich Hegel (Fischer 142) — Die Betrachtung des „täglichen Lebens" (Schleiermacher, Hermeneutik 197) wird wohl zuerst von Humboldt u. Schleiermacher in die Geisteswissenschaften einbezogen. Dilth. hat bereits auf die Bedeutung der Hermenautik der **Alltags**formen (Brief) für deren Geschichte hingewiesen; Wach bietet dazu eine Fülle von Materialien. —

81. Vogel, dessen Diss. für diesen Zusammenhang wichtig ist, „Dilth." p. 106 ff. weist besonders auf die Tatsache hin, „daß die Unterscheidung von wissenschaftlichem und worwissenschaftlichem Erkennen für Ds. Begründung der Geisteswissenschaften nicht ins Gewicht fällt". vgl. auch Litt, Erk. 42.

82. Zu den — natürlich fließenden — Abgrenzungen vgl. Scheler, Umsturz II 143. Jedem dieser Lebensbegriffe gehört eine bestimmte Erlebnisweise zu.

83. D. V, 5, 83, 136, VII, 229, 261, VIII, 22, 359 u. ö.

84. Sie entspringt der Lehre von der psychogenetisch oder historisch ursprünglichen **Ungeschiedenheit** von **Leben** und **Erkenntnis** (s. Anm. 106); der Aufbruch der Kluft zwischen **Subjekt** und **Objekt** bezeichnet den Zerfall dieses ursprünglichen Verhältnisses: vgl. Hbdt. I, 90 f., St. 539; Spranger, 197; Goethe: Bulle „Euphorion" XXI, 168 und vor allem natürlich Schelling. Dilth. beschäftigte weniger dieses Problem (VII, 147 f.) als das der ursprünglichen Ungeschiedenheit von **Physischem** und **Psychischem** (V, 104a, 107 f., VII, 80 f., 86; Misch, Phän. 39, 105). Gegenüber einer nur reflektiven Erörterung der Begründung des Bewußtseins im Vorlogischen (Volkelt, Wahrh. 67, Erfahrung und Denken 182; vor allem Maiers Denkpsychologie u. a.) stellt sich in der elementaren Lebensphilosophie der Wunsch ein, „zurückzugehen auf eine aller gedanklichen Explikation voraufliegende, in logischen Beziehungen nicht aufgehende Verbundenheit im Lebensgrunde". (Litt, Einl. z. „Philos. d. G.", p. 22; von Erwähnten abgesehen vgl. etwa die mit Klages zusammenhängende Aeußerung Dacqués, Urwelt p. 232). Sie verbindet sich in der Ablehnung alles diskursiv-logisch-kategorialen Angehens des Lebens mit der alten Lehre von der „inneren (!) **Schau**", die aber, wie Th. Lessing sah, nicht „noch nicht", sondern „nicht mehr" rational sein will (nur das heißt: metalogisch). Uebersicht in König, die Intuition 1923 u. Roman Ingarden in Husserls Jb. VII; umfassendes Lit. Verzeichn. b. Hufnagel.

85. z. B. Dilth. V, 69, Rickert, Lebensphilosophie 110, Lützeler, Formen d. Kunsterk., Bln. 21, p. 163 f.: sehr typisch.

86. Schiller an Goethe, 7. I. 95.

87. s. d. Titel der genannt. Werke von Litt und Eucken u. a., i. S. Ds. G. Wolff und neuestens Würzbach.

88. Jener sagt „fiat vita pereat veritas", dieser „philosophari necest vivere non".

89. Eucken, Geist. Strömungen, 5. Aufl. p. 52 ff.

90. Köhler, Gesetz u. Freiheit 130; „Höhere Synthese" Joel, Krisis 33 u. ä.; Litt, Erk. 193; Korff, op. cit. I, 41.

91. Ranke, WW. LI f. p. 159.

92. Novalis III, 154, sieht in der **Unergründlichkeit** geradezu einen Wesenszug des Lebens (vgl. Nietzsche, Reg. p. 199, Bergson, Entw. I, 181; p. 35, wo das Leben als die radikale Unberechenbarkeit und Inkommensurabilität mit allem Früheren bestimmt wird). Daß das Leben nicht — wenigstens nicht ohne weiteres — „in Begriffe eingeht", daß vor ihm wie vor der Individualität — dort wegen der totalitas, hier wegen der individuitas — „alle Begriffe zerstäuben" (mündl. Aeuß. Dilths. zit. Logos I, 286); — daß der Mensch als Ganzes — jetzt wegen der totalitas — nicht objicierbar sei, ist einer der ersten Gedanken, die Dilth. mit den schottischen Intuitionisten vor allem Mansel verbindet — darf keinesfalls Grund zu einem bequemen Irrationalismus sein.

93. Als wenig bekannte Studie zum Begriff **Totalität** möchte ich von allen neuesten ganzheitspsychologischen Untersuchungen abgesehen die von E. Sapir „Totality" in Language Monographs V, Baltimore 1930, nennen. In eben dem Verhältnis wie der Begriff der Totalität des Gemütes zur Kategorie Totalität steht der Begriff der Einheit des Gemütes zum Begriff der **Einheit** des Lebens. Wie später zu erwähnen (A. 164) wird uns Einheit die strukturzentrierte Form der Totalität heißen. In dieser Form begegnet uns der Begriff vor allem in der „ästhetischen" Lehre von der

Einheit in der Mannigfaltigkeit (typisch z. B.: Utitz, Gesch. d. Aesth., 21 f.) u. der Allgemeinheit in der Einzelheit („Integrationslehre" s. S. 34) u. umgekehrt. Zum Begriff der Einheit s. bes. den ungewöhnlich guten Artikel bei Eisler. Zur Geschichte ist recht brauchbar das Kap. „Kategorien" in Borries, die Romantik u. d. Geschichte. Dilthey äußert sich zu dem Begriff der Einheit des Lebens, die er vor allem in der ästhet. Form erfahren hat, Erl. u. Dichtg. 215; v. d. d. Dicht. 278 u. VIII, 17.

94. Die ganze von mir S. 9 als kategoriale bezeichnete Richtung geht nicht nur auf Hegel, sondern auf den ganzen Idealismus zurück, wie mir diese Stelle deutlich zu zeigen scheint. Interessant für die Geschichte der Intentionen der geisteswissenschaftl. Kulturphilos. ist die Bemerkung Sprangers in der Rez. von Wachs Verstehen (HZ. 137, p. 270 f.), daß man in der Zeit des **dtsch. Idealismus** noch nicht von einer Erfassung der kategorialen Züge im Verstehen — bezeichnender Weise außer der Grundkategorie des Ganzen — sprechen könne. Rickerts Worte, daß das Leben ungenügend sei, wenn es nur Leben sei (Wach hat einmal gewisse psychoanalytische Uebertreibungen auf das Wörtchen **„Nur"** reduziert / Z. f. Miss. kde. 1924 p. 209 / ich wies oben darauf hin, wie bezeichnend es ist, daß man bis Shaftesbury sagt: „nur Gefühl", seitdem „nur Denken") sind in gewissem Sinne eine abgezogene Form des Schillerschen Gegensatzes von „engen dumpfen Leben" und „des Ideales Reich" und Hegels Wort „Gott ist mehr als Leben, er ist Geist" (s. A, 88).

95. Wieder die Abneigung gegen radikale Fragen (s. A. 65), verbunden mit der Unreflektiertheit des positiven Geisteswissenschaftlers: trotz der Berechtigung des von Wach (III, 41) vorgebrachten Einwandes wird diese doch in der Geschichte der Geisteswissenschaften selbst recht häufig bemerkt: Gervinus, Hist. 3; Dilth. Geschichtsschreibern gegenüb. VII, 101 u. a. — sodaß man eigentlich nach d. kategorialen Erfaßbarkeit d. Lebens wirklich relevant erst im Anschluß an den dtsch. Idealismus im 20. Jahrh. wieder fragte.

96. Herders Kritik an der Kritik (s. S. 31). Wichtig auch Dilths. Erklärung zu seinem Begr. „K. d. histor. Vernunft" VII, 276 ff.

97. Hegels Warnung, schwimmen lernen zu wollen, ohne ins Wasser zu gehen, wiederholen in verschied. Varianten Möhler, Lotze, Mill u. neuest. Ovink.

98. Haym, H. II, 611 ff. Wie Herder spricht in Vorausnahme von Dilths. Formulierung Solger davon, daß er „das Denken wieder ganz in das Leben aufgehen lassen wolle" (An Tieck 26. 4. 1819) im Gegensatz zu Hegel (Fischer, p. 139).

99. Die Kunstwissenschaft (u. neuestens die Literaturwissenschaft: vgl. die Zusammenstellg. aller kategorialen Richtungen bei F. Schultz, Das Schicksal, Fkft. 29, p. 111 ff.) ist hier paradigmatisch: „Ohne ein systematisch-kunstphilosophisches Lehrgebäude zu besitzen oder auch nur anzustreben, kam Burckhardt mit einer Reihe persönlich erlebbarer Wertbegriffe aus. Mit ihrer Hilfe mühte er sich, „die lebendigen Gesetze der Formen in möglichst klare Formeln zu bringen" (Wätzoldt, dtsch. Kunsthistoriker II, 189). 1886 bezeichnet es Wölfflin als die Aufgabe der Kunstgeschichte, „den Strom der Erscheinungen in festen Formen aufzufangen". Er ermahnt aber in seinen „Grundbegriffen" (p. 245), „nicht zu vergessen, daß unsere Kategorien nur Formen sind, Auffassungs- u. Darstellungsformen, und daß sie darum auch an sich ausdruckslos sein müssen" (eine ähnl. Aeußerung — verbunden mit d. allgem. Systemfeindschaft / A. 33 / von Winckelmann gibt Justi / I, 2. Aufl. p. 96 /; für das Ganze Rothacker, Repert. XLI, p. 168 ff.).

100. Ellen Key „Lebensglück" 1906 (!) „Das ganze Leben muß auf das eine Notwendige gerichtet sein: gelebt zu werden", „der Zweck des Lebens ist

das Leben selbst". Endlich sei das Geständnis angeführt: „für den Lebensgläubigen ist das Leben Gott" (p. 393, 456, 549). Die Niveauunterschiede treten zurück, wenn man sich rein gegenständl. einmal die große Front lebensphilosophischen Heidentums seit Goethe klargemacht hat: „Gedenke zu leben" ist ein Wahlspruch der Geheimgesellschaft im Wilhelm Meister (Lehrj. VIII 5).

101. „Wiederfinden des **Lebens in** der **Idee"** (Litt, Ethik, p. 174 Simmel referierend, vgl. Lersch, op. cit. p. 55) i. S. der Vereinigung von negatio, conservatio u. elevatio in der „Aufhebung". Freyer spricht (Staat 8 f.) von „der theoret. Wendung des Lebens". Dilth. nennt die „Wendung z. Idee" die „Emanzipation des geist. Lebens von der biolog. Zweckdetermination" (Kneisel D. 93). Das erwähnte Hegelsche Denkschema (etwa Gesch. Philos. 123) liegt immer verbunden mit einer ganzen Reihe von Konsequenzen auch dem romant. Dreistadiengesetz: Einheit-Trennung-Wiedervereinigung auf „höherer Ebene" (so z. B. auch der junge Ranke „Schulreden" ed. Borries 74) zu Grunde, auf dem viele Spekulationen über das Erkennen und sein Verhältnis zum Leben beruhen.

102. Ich erinnere wieder an die Alternative „klar" — „distinkt" (s. S. 11 ff.), die Litt auch einmal so ausspricht: „allgem. Begr., die zwar den logisch. Vorzug strenger Allgemeingültigkeit u. unbegrenzter Weiträumigkeit (oder auch **schärfster** Umgrenztheit) haben, die aber mit dem Fluch der Inhaltlosigkeit geschlagen sind" (Kant u. H. 264). Ganz ähnl. Haym, op. cit. II, 260: „Wenn Herder gegen die strengere Folgerichtigkeit der Kantschen Geschichtsauffassung nicht aufkommen kann, so hat er doch vor dieser die **Fülle** des Individuellen, die Vielseitigkeit der Beziehungen, die Mannigfaltigkeit der Farben (!) voraus."

103. Uebersichtl. faßt alles Wesentliche zusammen Croce in seinem Vortrag „Antihistorismus", von dem eine schöne Uebersetzung von Voßler vorliegt (HZ. 143).

104. Sehr charakteristisch empfindet Wach (op. cit. II Vorr.) die radikale Fragestellg. d. Existentialphilos. als Dolchstoß in den Rücken der positiv. Geistesw. — Positiv denke man daran, welches **Lebensgefühl** hinter Rothackers Definition der Geistesw. als „den Wissenschaften von d. selbsterschaffenen Welt des Menschen" steht, zu der man die Kritik von theolog. Seite vergleiche. Die Art wie Günther Müller an den verschiedensten Punkten z. B. A. 24 sich gegen die objektiv idealistische Dogmatik der Geistesw. wendet, er ist wohl der einzige positive Geisteswissenschaftler, der diese radikal bemerkt hat, ist die bezeichnende Reaktion des Personalismus. Selbstverständl. hat es immer Hinneigungen zu letzterem (Droysen, Ranke u. a.) u. z. Naturalismus gegeben, aber die Angriffe auf d. weltanschaul. Substanz der Geisteswissenschaften sind erst neueren Datums.

105. Rothacker, Vortr. a. d. Eröffnungssitz. d. 4. dtsch. Hochschultages („Hochschulvortrag") p. 23. Eine ähnl. Zusammenstellg. schon in der umfassend. Rez. von Schriften zur Entwicklungspsychol. (Z. f. angew. Psychol. XII, 1913, p. 282). Dort spricht er von „Begriffen, deren — wenn auch theoretische — Klärung nur dem intensiven Eindringen in spezifisch-historische Stoffe sachlich erwachsen kann" vgl. A. 27.

106. p. 3 f. vgl. auch Misch, Fibel 8 ff.

107. II, 15, IV 549; vgl. Spranger, Lebensformen 198 für den Machttyp u. Dilth. VIII, 37, 56.

108. Erl. u. Dicht. 230.

109. Lebens(be)züge: Erl. u. Dicht. 3 f., 177 ff., 185, 230; VIII, 79; vor allem VII, 31: „da treffen wir denn, wo Leben als ein der menschl. Welt eigener Tatbestand uns entgegentritt, auf eigene (immanente D. Vf.) Bestimmungen desselben an den einzelnen Lebenseinheiten, auf Lebens-

bezüge, Verhalten, Stellungnahme, Schaffen an Dingen und Menschen und Leiden („Widerfahrnis"!) durch sie". Man denke auch an die Abhandlg. üb. das Realitätsproblem. Es kommt mir hier nur auf das Begriffliche an. Näheres im Dilth.-kap. — **Lebensverhältnisse** u. **-verfassung:** D., Schm. 621: V, 65 — immer natürl. nur beispielhaft ausgewählte Zitate. Hierzu vgl. man Hemsterhuis' Bezeichnung d. Leidenschaften u. Bedürfnisse als „états de la vie" (Oeuv. III, 33) u. Pestalozzis Grundbegriffe „Naturbeziehung" u. „-verhältnis" (z. B. Abendstunden § 30, 109). — **Lebenskreise** u. **-linien:** Grundbegriffe der Theorie d. Biograph. vgl. Joachim Müller AfKulturgesch. 1932. **Faktoren** u. **Elemente** des Leben: den Zusammenhg. s. Wach, I, 93 f., 53. Bei Dilth. etwa: „E.e des Aufschwungs der Niederlande" (West. Mon. XXXV, 326), „Faktoren des nationellen Lebens" (V, 59, 65 f.). **Bestimmung** des Lebens: Hegel, Phänomen.

110. V, 410 ff. Ganz ähnl. Daub — zu dessen Abhängigkeit von Hegel vgl. Kuno Fischer, op. cit. 112, 123 — „Philos. Anthropolog." 1833, p. 53 f. „Wer das Leben nennt, hat, wo nicht eine Erkenntnis, doch eine Vorstellung von ihm" (distinkt-klar?).

111. Stadelmann erscheint die (übrigens regionsimmanente) **Kategorie** geradezu als Kriterium der Wissenschaftlichkeit: HZ. 144, 313, vgl. Schultz, Schicksal p. 126 f. Da ich auf die im Zusammenhang mit allgem. philos. Bewegungen stehende kategoriale Richtung i. d. positiven Geisteswissenschaften nicht eingehen kann, möchte ich nur noch als Beispiel nennen, daß etwa C. Neumann Justis Weg vom „Winckelmann" zum „Velasquez" als einer zur Kategorialisierung erscheint (Int. Woch.schft. VII, 1913, Sp. 698).

112. Die Lebensphilosophie ist also das methodische Bewußtsein d. Geisteswissenschaften (Dilth. Bw. 52). In ähnl. Richtung geht die Intention d. Buchr. d. DVjft. „Philosophie u. G. Wissenschaften".

113. **Historische** Kategorien = K.en für die Auffassung geschichtl. Erscheinungen des Geisteslebens: Dilth. VII, 239 u. ö. **Soziale:** Dilth. VII, 277. **Religionswissenschaftl.:** als solche bezeichnet Yorck (l. c. 144) Pantheismus, Monotheismus; Dilth. spricht von „Grundbegriffen der Analyse der Religion" z. B. Gefühl, Freiheit, V. 147, „Grundkategorien der religiösen Weltanschauung" VIII, 88 ff.: hier ist sehr deutlich, wie für Dilth. das religiöse Geschehen und Tun und die wissenschaftl. Betrachtung desselben mit demselben Kategoriensystem „arbeitet". **Anthropologische:** Daub, l. c. IX — auch hier natürl. jeweils nur ein illustratives Zitat: Webers „Kategorien der verstehenden **Soziologie"** z. B. Staat, Kampf, Zweckverein, Anstalt, Legitimität usw. Für die Begriffe **„literatur**wissenschaftliche", **„kunstwissenschaftliche"** etc. K.en brauchen wohl Beispiele kaum beigebracht zu werden, für letztere verweise ich vor allen Dingen auf die ausgezeichneten Untersuchungen von Panofskys zum Problem der immanenten Kategorienbildung überhaupt, denen ich vieles verdanke (ZfAesth. XI).

114. Der Begriff „connotation", den J. St. Mill von der Scholastik übernommen hat, ist sehr fruchtbar. Schon die Aesthetik d. 18. Jahrhunderts spricht von den „idées à qui se joignent beaucoup d'idées accessoires" (Hatch in Std. z. vgl. Lit. Gesch. I, 1901, 71). Baumgarten (Metaph. § 517) versteht darunter die Metapher: „perceptiones praegnantes" mit großer „perspicuitas" und „lux aesthetica". Die nachdrücklichen „körnichten", gleichsam „trächtigen" Begriffe heißen auch „erleuchtende Argumente"... „Sie stellen viel auf einmal vor und geben daher eine weite Aussicht". Vgl. Bäumler, op. cit. 158 f.

115. Es wäre daher wünschenswert, daß der Unbegriff „Grundkategorie" verschwände, vielmehr nur „Grundbegriffe" = „Kategorien" gesetzt würden.

116. Es ist ja bekannt, daß vor allem Herder und Humboldt dieses Problem Kant gegenüber als schwierig empfunden haben. Hbdt. sagt ein-

mal, „alle unsere Erkenntnis kranke daran, **Individualitäten** der **Wirklichkeit** in die Allgemeinheit der Idee zu verwandeln (verwandeln zu müssen D. Vf.)". Spranger, 138.

117. Hier möchte ich nur — es handelt sich ja um Probleme, die zu den grundsätzlichsten der Erkenntnistheorie gehören, es sind deshalb nur paradigmatische Hinweise am Platze — an Diltheys Kampf gegen den „ganzen falschen Gegensatz von **Form** und **Inhalt**" (VII 191f.) im Kategorienproblem — seit Herders „Kaligone" ist besonders darin die Parallele zum Kunstwerk offenbar (Schiller!) — erinnern (VII, 277).

118. „Das Allgemeine jeden Augenblicks bleibt, denn es ist im Ganzen. In jedem Augenblick, in jeder Erscheinung wirkt das Ganze". Novalis, 609. Fragm. vgl. vor allem uns. ausführl. Darlegung im Herder-kap. Man denke an Bergsons Erlebniszeit.

119. Vor allem Bäumler, op. cit. 232 ff., auch Tröltsch, II, 280, 289 ff.: „Humboldts organisches (!) I n e i n a n d e r von Einzelnem und Allgemeinem", 299 ff. „Hinter der Formel des I n e i n a n d e r seins des Allgemeinen und Besonderen liegt das tiefe Gefühl gerade für das Leben des Geistes, das im deutschen Idealismus lebendig (!) war". Spranger, Arch. f. Kulturgesch. IX, 367 f.; vgl. Dilth. VII, 146, 152 u. ö. Vgl. A. 138.

120. Sprache als Kunstwerk allg.: Hbdt. St. 470 auch 366 u. 369.

121. D. Einl. 40, 90 ff.; Spranger, Hbdt. 48, 117 u. a.

122. „Lebensgesättigt", „Lebensfülle" sind bezeichnende Lieblingsbegriffe Dilths. („Sein Sinn ging überall auf d. Lebendige, auf die **Erfüllung** d. tot. Buchstabens (!) mit d. angeschauten Bilde (!)". Justi, op. cit. I, 343 vgl. etwa auch d. sehr typ. Einl. zu Spörris „Präludien zur Poesie", Bln. 1929).

123. Im Zusammenhg. d. geistes- u. naturwissenschaftl. **Masse**begriffs Bernheim (Int. Woch. ft. IV Sp. 966 ff.).

124. Zu den historischen Grundlagen vor allem Haym, H. II, 244 ff.

125. Vor allem Wach, III, p. 103; ferner Litt pass. Lamprecht, Tumarkin, Pfleiderer, Siegel I, sämtl. die in d. Herderbiogr. aufgeführt. Schrift.

126. Zum Titel der Herderschen Schrift, den Natorp in seinem Anhang zu „Platons Ideenlehre" (1920) wieder aufnahm, vgl. die 1. Anm. darin, sowie den Titel d. Schrift des Kantianers F. Berg „Epi**kritik** der Philos." Arnstadt 1805, die mir leider nicht zugängl. war. — Wie H. übt auch Friedr. Schlegel in den Ath. Fragm. Kritik an d. Kritik, so z. B. „Kritisch heißt die Philosophie der Kantianer wohl per antiphrasim, oder es ist ein epitheton ornans" (p. 13) oder „da die Philos. jetzt alles, was ihr vorkömmt, kritisiert, so wäre eine Kritik der Philosophie (!) nichts anderes als eine gerechte Repressalie" (p. 16) — und als was anderes meint Herder seine Schrift. Zur Gesch. d. Begr. Kritik u. d. krit. Methode i. d. Geisteswiss. Hd. selbst XXIV p. 181 ff.

127. Cassirer (Symb. Form. I, 14) meint, daß der Wahlspruch des Descartes „ingenii limites **definire**" das Leitwort der gesamten neueren Philosophie sei.

128. Aehnl. XXI, 291: „Wenn eine Kraft (!) da ist, frage ich nicht zuerst: wie war sie möglich?, sondern wie wirkt sie?" Wir werden zu zeigen haben, wie hier eine ganz allgemeine Denkform vorliegt (A.131). Vgl. A.553.

129. Das scheint mir vor allem Litt eindeutig nachgewiesen zu haben. Ebenso Cassirer, op. cit. I, 9 f.; Tröltsch III, 119 ff.; von den Werken der Marburger Neukantianer zu schweigen.

130. Die zentrale Stellung des Begriffes „**Anerkennen**" bei H. z. B. XXI, 89 f. hat auch Kronenberg, 104 ff., bemerkt, sehr charakteristischer Weise an Hs. Polemik gegen Humes Auffassung des **Kausalitätsprinzips**.

Natürlich sind explicite oder implicite alle die Denker, die die Realität irrational-voluntaristisch beweisen (s. S. 47 f.) durch diesen Begriff gekennzeichnet: z. B. Bouterwek, Apodiktik II, 32; Dilth. Einl. 124. Allgemeiner liegt der Begriff auch in dem „andächtigen" Zuge (s. Anm. 172) der Geisteswissenschaften beschlossen: vgl. etwa folgenden Satz Hbdts.: „Sie (die Sprachuntersuchg.) muß die Erscheinung der Freiheit erkennen und ehren, aber auch zugleich sorgfältig ihren Grenzen (!) nachspüren". (St. 296); vgl. auch Möhlers Symbolik 189, wo sich zeigt, daß es sich um einen säkularisierten Begriff handelt (s. A. 133). Auch hier wieder der Zusammenhang mit der modernsten Philosophie z. B. der „Erkenntnis"lehre des Dialektikers E. Reisner „Kennen, Erkennen, Anerkennen" (1932).

131. s. Dilthey etwa VII, 10, 13 f. oder der Abhandlung über erklärende Psychologie im 5. Bd.

132. In dieser frühen Aeußerung scheint mir schon deutlich der Bezug zwischen erkenntnistheoretischer **„Fülle"**, „Reichtum", „Sättigung", „Unerschöpflichkeit" (vgl. etwa Diltheys Einl. 254, Bw. 71) und dem „unersättlichen Verlangen nach Realität" (Dilth. I, 30), das Dilthey als Kennzeichen seiner Zeit ansah (Ethica 20, VIII, 194, 197 u. ö.) in dem Sinne deutlich zu sein, daß jene und der objektive „Reichtum" usw. des „Lebens" (Totalität) sich gegenseitig konstituieren, repräsentieren und garantieren.

133. Misch, Phän. p. 11; Dilth. West. Mon. XLVII, 350 u. ö. s. unten. Nur angedeutet sei, daß der in den Geisteswissenschaften immer wiederkehrende Protest gegen unnatürliche **Beschränkungen** nicht nur im Erkenntnistheoretischen auftritt: Man denke an Hamanns Polemik gegen Klopstocks Idee einer „natürlichen" Rechtschreibung — wie ja überhaupt der Begriff des „Natürlichen" im Sturm und Drang bewußt gegen den der Barock und Aufklärungswissenschaft (Dilths. „natürl. System") ausgespielt wird — Humboldts und der organischen Sprachwissenschaft gegen alle Schulmeisterei (das Wort bei H. II, 10, vor allem natürlich das Reisejournal; typisch etwa Becker, der Organismus der Sprache (!), p. 8 u. a.), sowie die ganze Terminologie um die Begriffe „organisch" (s. unten), „Wachsenlassen" usw. seit der historischen Schule (s. A. 130).

134. Diltheys „aus ihm selbst"

135. Der Prototyp dieses Gegensatzes ist die Gegenüberstellung von Cuvier und Saint-Hilaire bei Goethe (vgl. Ch. Wolff, „Erkennen und Leben" 1933).

136. Für diese Verbindung ist neben der unten gegebenen Ableitung aus der schottisch-französischen Intuitionistenschule auf den Einfluß des H. persönlich nahestehenden Hemsterhuis hinzuweisen. Vgl. Lersch, op. cit. 86.

137. Zu Herders Begriff der **Anschauung** vgl. A. 217.

138. Vgl. Kroner I 101. Für den Begriff: Hamann rec. K.d.r.V. WW. VI 49f.; H.Met.49, Erk.223.—Das **„Ineinander"**, nach H. eine Kategorie (s.S.49 u.A.119), tritt hier in vielfältiger Weise in Erscheinung; denn nicht nur der Gegensatz zwisch. Idealismus bezw. Nominalismus u. Realismus — man denke an die Bildung „Idealrealismus" bei Fichte — bleibt im objektiven Idealismus seitdem ein „Wortstreit" (H. VI 67; Siegel I 22), sondern, da (s. A. 117 ff.) „auf dem Boden der seelischen Wirklichkeit die Begriffe Stoff und Form unbedenklich ihre Stelle vertauschen können" (Litt, Kantstud. XXVI 34) auch dieses Problem, dem natürlich analog das des Inneren und Aeußeren (Met. 46) folgt, Entscheidungen, deren Bedeutung für den Organismusbegriff und den Ganzheits- und Gestaltbegriff ganz im allgemeinen (für letzteren bes. Litt 5. Kap.; s. A. 159, 243) offenbar ist. Ich wies schon darauf hin, daß Begriffe wie „verwoben" (Hd. VI 175 bei Dilthey: etwa das Wesenhafte u. das Singulare im Typischen [VII 188] das Innere und das Aeußere in der Lebendigkeit [VI 117]) „Durchdringung" (Hbdts. Begriff der

inneren Form [St. 364]) „Ineinander" und „Wechselwirkung" schon bei F. Schlegel erscheinen als Grundbestimmungen der romantischen Poesie (Ath. Fragm. 116); ferner bei Hbdt. (St. 178 f.) und als Grundkategorien der Geisteswissenschaften bei Dilthey (VII 143, 146: das Verhältnis von Teil u. Ganzem (S. 77), Allgemeinem u. Besonderem, Person u. Zusammenhang l. c. p. 152, 228. Es wird im Verlauf unserer Darstellung hoffentlich immer deutlicher werden, wie stark diese — in so vielen Fällen an Lehren des gemäßigten Realismus (universalia i n rebus) anklingenden — Lehren ästhetisch, d. h. aus dem Verständnis des Kunstwerkes, zu verstehen sind, ja geradezu ästhetischen Bedürfnissen entspringen.

139. Met. 46; Erk. 223; Haym II 668 ff.; Litt, Kant 31; Michalsky II 4 f.

140. H. XVI 523 f. u. ö.

141. Zuerst einmal fällt uns hier die physiologisch-vegetative Terminologie Hs. auf. Schon hier aber zeigt sich, daß sie mehr als metaphorisch ist (s. S. 15). Denn über das von Dith. auch Angestrebte hinaus, nämlich die Erkenntnis „zurückzupflanzen" in den Lebenszusammenhang (s. S. 74) haben wir es bei H. mit einer ihn mit der Romantik verbindenden Tendenz zu tun, die am besten durch den von ihm selbst gebrauchten Begriff „der Physiologie der menschl. Erkenntniskraft (!)" (XXI 41 vgl. Kant. K. d. r. V. B 873) zu bezeichnen ist. **„Physiologie"** heißt nämlich in diesem Zusammenhang mehr als „genaue Bestimmung jedes Erkenntnisbegriffs, seine eindeutige Zurückführung auf seinen Entstehungsgrund im lebendigen Erkennen und klare Umgrenzung seiner Geltungs- und Tragkraft" (de Boor, H. 21). W. Becker hat in der Einl. zu der von ihm in der Reihe der „Klassiker der kath. Theol." herausgegebenen „Physiologie der Kirche" von F. Pilgram (1860; Mainz 1931 p. XLVII f.) darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung, die er — allerdings nicht mit vollem Recht — für die gelehrte Uebersetzung des in der Romantik gebräuchlichen Begriffs „Naturlehre" hält, eine organische Auffassung der natürlichen und geistigen Welt voraussetzt. „Physiologie bedeutet danach: Lehre von der Natur (!) irgend eines Gegenstandes überhaupt" (Eisler, Kantlexikon). Becker führt als Beispiele Titel von Schriften Leos, K. Frantz', K. H. Burchards u. a. an, man darf wohl auch an den Begriff „Physik" bei Novalis und W. v. Humboldts Gedanken zur „physiolog. Gesch. Auffassg." denken.

142. Ganz allgemein zu diesem Vorwurf H. gegenüber nenne ich nur die Schrift von dem **Kantianer** Rink über „Die metakritische Invasion" (1801) sowie etwa Haym II 689 ff;. Litt 75 ff.; Walzel Dtsche. Dicht. i. Hdb. d. Lit. wsft. I 18; Michalsky III 4 (Verz. d. kantianischen Schriften gegen H.) II 23 u. a. — Die Parallelität zwischen **H. u. Dilth.** ist in wenigen Punkten so groß wie an dieser Stelle. Immer wieder ist gerade von kantianischer Seite Dilth. vorgeworfen worden, daß er die Trennung zwischen Erkenntnistheorie u. Psychologie übersähe. Dieser Vorwurf ist berechtigt, aber irrelevant. An keiner Stelle zeigt sich wohl die grundsätzl. Einstellungsverschiedenheit der „Typen" Kant u. Herder so deutlich wie hier: der Realitätsnachweis ist bei jenem ein kritisches, bei diesem ein praktisches Bemühen (s. S. 83 f. u. A. 157) ebenso d. Begr. d. „Tot. d. Gemütes" (Rickert, Geg. d. Erk. 5. Aufl. 168). Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Dilthey H. mit Hamann u. Jacobi als „Dilettanten der Philosophie" (IV 310) bezeichnet. Schiller nannte Herder „genialisch flach".

143. s. v. Anm. Haym II 667, 673; Jasculski 198 und die typische Darstellung bei Pfleiderer 637, 675.

144. Für die Geschichte des Begriffs **„Gemüt"** führt Eisler bis Kant, der „den Terminus für die ursprüngliche (!) Totalität der Subjektivität (!) einführte", fast nur deutsche Mystiker an. Ich kann natürlich hier nicht die große Lücke bei Eisler ausfüllen, möchte nur für das Mittelalter vor allem auf die erwähnte Untersuchg. von J. Trier aufmerksam machen. Zuerst bei

Adelung gegenübergestellt erscheinen Geist und Gemüt, bei Dilthey in „Durchdringung" (!) (Erl. u. Dicht. 186). „Unter Gemüth und Gemüthlichkeit" versteht D. dabei „eine sehr reiche und breite Vertheilung der Affecte auf den ganzen Inbegriff (!) von Lebensbeziehungen (!), in welchen das Dasein des Individuums verläuft" (West. Mon. XXXIII 437) und an anderer Stelle sagt er: „Gemüt ist das vom Leben (!) durch Lust und Leid Bewegte" (Erl. u. Dicht. 184).

145. Cassirer, Goethe 1932 p. 29. Aehnlich Ziegler: „Der Gedanke Dilths., endlich einmal den ganzen Menschen zu Grunde zu legen, ist zwar so schön, daß wir auf seine Ausführung im höchsten Grade gespannt sein dürfen". (D. 493). Die Aeußerung ist natürlich ironisch gemeint und verkennt — wie viele andere, daß die „Tot. d. G." bei D. eine „Grenzidee" ist.

146. Litt pass.; Leisegang, Goethes Denken 18 u. ö.

147. Vor allem Bäumler op. cit.; H. v. Stein, Die Entwicklg. der neueren Aesthetik 1886 und Dilthey.

148. Zur Geschichte der Einteilg. der Seelenkräfte seit Bacon vgl. Bäumler 172 ff.; für H. die Arbeit von Götz 37 f.

149. Interessant ist hier die Bekämpfung der Höherbewertung der moralischen gegenüber den intellektuellen Tugenden bei Ronsard durch Boileau (Stein p. 12).

150. Hier vor allem Weisers großes Werk üb. „Shaftesbury u. d. d. Geistesleben" u. Bäumler (Untertitel!).

151. Dieser Zusammenhang fehlt bei Eisler völlig.

153. „Ein Herz ohne Leidenschaften, ohne Affekte, ist ein Kopf ohne Begriffe, ohne Mark" (Ham. an Lindner 1759; der heute wieder sehr beliebte Gegensatz von **„Kopf"** und **„Herz"** findet sich auch bei Schopenh. [Parerga § 8]). „Die kühlen (s. S. 67) Philosophen machen die Vernunft zum Strom (!) und die Leidenschaften zum Ufer (!)" (ed. Gildem. V 6); ähnlich Dilth. VIII 140: „Nicht kühle Frage des Intellekts sondern das Ringen des eigenen Herzens (!)". Die Beispiele ließen sich natürlich beliebig vermehren besonders aus der Ggwart. Interessant ist nur, daß sich H. in seiner Beattie-Rezension gegen die überhebliche Spekulation des Verstandes wendet zugunsten der common-sense-Philosophie, die „für den ganzen Menschen ist" (Haym I 499 f.). Im Hinblick auf d. Erlebnistheologie füge ich hier eine charakteristische Aeußerung des in anderem Zusammenhang genannten Pilgram hinzu, der auf der Suche nach einer „lebensvollen Weltanschauung" (l. c. XXXVIII) der Neuzeit vorwirft, daß sie das Denken auf einen „rein logischen Prozeß verengt" habe (XXIII), während sich die Offenbarung doch „nicht bloß an den Verstand sondern an den ganzen Menschen wendet".

154. Ueber Hamanns Verhältnis zu Kant vgl. neben einigen Bemerkungen in Dilths. Aufsatz (p. 325, 349) vor allem Ungers Untersuchg.

155. Der Gegensatz **von Philosophen** und **Dichter:** ed. Roth I 28; Zeugnisse aus neuerer Zeit brauchen wohl für alle diese Aeußerungen des Sturmes und Dranges kaum beigebracht zu werden.

156. Herder V 85; zu dem Begriff „kalt" vgl. Anm. 153 u. S. 67.

157. Met. 95 dazu Riehl, Kritizismus I 490, der mir treffend das sachliche Mißverständnis Hs. gekennzeichnet zu haben scheint. Gegen Kronenbergs Bemerkung, daß sich in dieser Polemik Hs. sein „Grundirrtum" zeige, „die dogmatische (!) Voraussetzung, daß die Realverknüpfung gleich sei der logischen" (p. 107) ist wieder auf die erwähnte grundsätzliche Verschiedenheit der Ausgangsfragen (s. A. 142) hinzuweisen; genau so wie H. kämpft Dilth. gegen die Trennung von apriori und Erfahrung. Wie sich überhaupt in diesem Problem — mit innerer Notwendigkeit — alle die

Probleme des Universalienstreites wiederholen, so nimmt Dilth. (I p. VIII und VIII p. 259 bes.) und mit ihm Spranger („apriori in aller Erfahrung“ Lebensformen 30 ff.) den Standpunkt des „gemäßigten Realismus“ ein (Kategorie „Ineinander“, vgl. A. 117).

158. VI 217.

159. Die damit verbundene pädagogische Seite von Hs. psychologischen Totalitätsbegriff — man denke auch an seinen Humanitätsbegriff (XIII 154ff.) — hat Rudolph bes. im Hinbl. auf die moderne Volksschulpädagogik hervorgehoben (vgl. auch gerade zu diesem Problem die interessante Parallelisierung von Deutinger und Dilthey bei Frings, D. 12, 67 f.). — Wenn H. von der Tot. d. G. spricht, so meint er damit mehr als bloß den totalen Gebrauch aller Sinnesfunktionen (hierauf gründet sich seine „lebendige“ Pädagogik z. B. IV 454) sondern vor allem metaphysich die Einheit der niederen (die man früher „irdisch“ oder „weltlich“ nannte) und höheren Funktionen Vgl. d. Bejahg. d. Rolle des „Interesses“ i. d. Aesth. (Kaligone 96 u. ö.). Weitere Stellen zur Bewertung der Sinne u. Leidenschaften einerseits, des Gefühls andererseits bieten die Schriften von Litt, de Boor, Götz, Rudolph u. a. (Vgl. A. 383 u. 190).

160. So schon Heinse WW IV 230; H. XVIII 27.

161. So nach Humboldt die Weltanschauung (St. 475), die Sprache (348, 352 l. c.), die Kultur (St. 201, Hermann u. Dorotheaaufsatz vgl. Schultz DVjft. VI, 307) — mit völlig gleichen Worten bezeichnet Moehler (op. cit. 163) den Glauben als „eine aus dem Vereine aller den inneren (!) Menschen konstituierenden Kräfte (!) hervorgegangene Blüthe (!)“ — nach Dilthey die Religion (V, 382), die Dichtung (V, 396 u. ö. vgl. z. B. F. J. Schmift, D. 200).

162. Zeugnis dafür, daß seit Herder (Litt, Kant, p. 243 f.) immer wieder „der Totalitätscharakter der hermeneutischen Seelenhaltung“ betont worden ist — Dilth. wußte davon bei Schleiermacher (Schm. p. 291) und Böckh (V, 332), er selbst: V, 172 u. ö. s. u. — s. bei Wach (Reg.), neuestens etwa Jänsch ZfPsychol. 119, p. 37.

163. Die Bemerkung Herders über die „Struktur in den einzelnen Dingen der Ungeborenen“ (XVII, 131, V, 52) bleibt ganz vage. Nicht viel besser verhält es sich mit Hbdts. Begriff „der Struktur der Sprache“ (St. 479 ff.) — hier wohl noch in dem ganz ursprünglichen Sinne von „Bau“. S. u. Bem. über Dilthsys Begriff der Struktur bes. S. 77 u. 83.

164. V, 62, 64, 69: „Einheit! Zusammenhang! Proportion u. Ordnung! (ersteren Begriff erkennt Weil in seinem Werk über die Gesch. d. Bildungsidee als besonders wichtig für diese an — wir können sagen, daß damit erst der Uebergang vom Begr. der Totalität zu dem der Einheit des Gemütes den Begriff Bildung in diesem Sinne konstituiert: Weil, op. cit. 129 f.) ein Ganzes! ein System!“ — immer wieder wird auf die tiefe Kenntnis d. Mächtigkeit der tieferen = niederen (s. S. 32 u. A. 159) Seelenschichten bei H. offenbar: „Die Triebe reißen (!) die Kraft (!) auf einen Punkt hin“ (l. c. 30) u. „der innere Mensch mit all seinen dunklen (!) Kräften (!), Reizen u. Trieben ist „E i n e r“ (VIII, 178, Erk. 190; Haym II, 667 f., Kühnemann 96 f., 99; Litt, l. c. 46). — Auch Hbdt. spricht den Gedanken oft aus: „Ich habe das Gefühl, daß alles sich im Gemüte Erzeugende als Ausfluß Einer Kraft ein großes Ganzes ausmacht u. daß das Einzelne, gleichsam v. d. Hauche jener Kraft (!), Merkzeichen seines Zusammenhangs mit diesem Ganzen an sich tragen muß“. Hbdt. St. 504 vgl. 352 u. 577, s. S. 57.

165. „Wahres Erkennen u. gutes Wollen sind nur Eins“ (Erk. 208). Wieder die Frage: Rechtsanspruch oder Tatsache? S. A. 186.

166. V, 31, VIII, 138 ff., XIII, 145; Krüger, Wesen der Gefühle 9. „Im Menschen ist überhaupt nie bloß eine Seite ausschließl., sondern immer das Ganze tätig (s. u.: Die Denkform: omne quasi totum liegt zu Grunde.

[S. 34 f.] Volkelt, Versuch ü. Fühlen p. 15 A.), wenn auch einzelne Seiten desselb. nur schwach u. unbewußt". J. Burckhardt, Weltgesch. Betr. (Kröner, p. 60).

167. Der sehr wichtige Begr. d. „**Sammlung**" — im Gegensatz zu „**Zerstreuung**" — wäre wieder v. d. Mystik her einerseits bes. i. seiner pädagogischen Bedeutg. (Probl. d. Aufmerksamkeit), anderers. aber vor allem im Hinblick auf d. moderne Existentialphilos. — man denke an den Begr. der „Zerstreuung" in Heideggers, Jaspers' u. a. Darlegungen üb. d. Sphäre des „unwirklichen Geistes" (Gehlen, N. Hartmann) — zu verfolgen.

168. Die Romantik u. d. Gesch. 30 ff. vgl. erwähnt. Aeuß. von Möhler.

169. „Zwischen Wissenschaft u. Leben" (Korff l. c. I, 35 f.) vgl. z. B. Müller-Freienfels, Irrationalismus p. 268 f. Aus der Gesch. des 19. Jahrhunderts sei vor allem natürlich Dilthey erwähnt, der ja immer wieder betont hat, daß dieser Gedanke der „Grundgedanke seines Systems" gewesen sei.

170. Ich nenne nur etwa F. Lippold, Aesth. Schriften I 1920 p. 32: „Die Aesthetik rekurriert auf die Entfaltung der Totalität unserer inneren (!) Kräfte."

171. Jean Paul, Flegeljahre Kap. 40: „Er sah gen Himmel und nannte Gott zweimal D u". Man denke auch an Klopstock. Dazu ein Beispiel aus der modernsten Lit.: „Und schwebend sagt der Flor zum Wind des Gartens: Du". Ruth Schaumann, in „Die Tenne" p. 7. Ich führe diese Beispiele an, um zu zeigen, wie stark etwa der neuerdings beliebte Gebrauch des Wortes Du (vor allem — man kann geradezu sagen: in dem Gegensatz der Theorien vom Duverstehen und der vom Verstehen von „Fremdseelischem", natürlich nicht nur ein terminologischer Gegensatz) von der schönen Literatur her beeinflußt ist; denn wie man zu dem Schaumannschen Zitat Worte Ebners, Bubers, Gogartens u. v. a. setzen könnte, so zu dem Richterschen solche von Hamann, Jacobi, Pestalozzi, aber auch Herder: XIII 106, 254, pantheistisch naturalisiert: p. 154.

172. Dieser Zug — bekannt vor allem aus dem von Ranke aufgenommenen Worte A. W. Schlegels (i. d. Rez. d. Gebr. Grimm 1815 s. Basch, W. Scherer 1889, p. 36) von „der **Andacht zum** Unbedeutenden" (Rothacker, Einl. p. 126) ist religiös bedingt: Fester, D. Z. f. Gesch.wsft. VI II 241.

173. Hier sei nur an Dilths. A. 234 erwähnte Rede vom „mütterlichen Boden des Lebens" erinnert.

174. „Ineinander" als Lebenskategorie s. S. 49.

175. VIII 115, 117 u. ö.

176. Einleitung p. 84, 116, 213 von da etwa zu G. Salomon, das Mittelalter als Ideal der Romantik (1922 p. 88 f.); der Ausdruck „**emanatistisches** Denken" stammt von Lask und Max Weber (Ges. Aufs. z. Wiss. Lehre p. 9 f., 15, 21). In ähnlicher Weise wie das Handeln in der letzten Stelle bei W. als „Emanation der Persönlichkeit" bezeichnet wird, spricht Hbdt. von der Sprache als „Emanation des Geistes", ja averroistisch versteht er sie sogar als „e w i g e n Hervorgang (!)". H. äußert sich zum Emanatismusproblem XVI 523 — die Abhandlung „Gott" ist vor allem wichtig, vgl. Fischer, H. p. 73. Die Bedeutung des Emanatismus als Gedankenschema für den deutschen Idealismus, Hbdt. aber auch Fichtes Systemprinzip, das alles in sich enthält, legt Kroner loc. cit. I 407 dar. Wir werden darauf hinzuweisen haben, daß von einem echten Gefühl der Kreatürlichkeit im objektiven Idealismus nicht die Rede sein kann. Goethe — hier wieder typisch — von dem Nietzsche sagt: „Er schuf sich selbst" (WW. XVIII, 163) nennt „Lavaters: „Alles was Leben hat, lebt durch etwas außer sich" eine leidig apostolisch-kapuzinermäßige Deklamation" (Ital. Reise 5. X. 87).

177. Scherer, Kl. Schriften I, 9, vgl. A. 84.

178. Es handelt sich, wie wir im Folgenden sehen werden, **sowohl** um die **analogia entis** (G. Söhngen, „Sein u. Gegenstand“ 1930, dazu systemat. Przywara 1932, charakteristisch der Protest von E. Reisner, op. cit. p. 37 f.) zwischen Schöpfer und Geschöpf (s. Hamann, WW. Roth II, 283, IV, 23) **als** das das Analogieverstehen ermöglichende Interpersonale, die „große Analogie der Natur“ (XIII 9): das tertium comparationis ist der naturistische Harmonismus.

179. Herder, V, 33, XIII, 254 u. ö.; Litt, p. 28, 66; Siegel, I, p. 14. Hbdt.: St. 61, 539; Spranger 197, 239.

180. Der dem Emanatismus folgerichtig entspringende **Gottebenbildlichkeitsglaube** — in bezeichnendem Uebersehen des Sündenfalles — ist konstituierendes Element des deutsch. Geniebegriffs (Dilth., Hamann p. 320, 323, 327, 349: Stellen für Herder: Hatch 101, Melzer 3 f. und Hoffart 51; dazu Litt, p. 28 sowie die Diss. des Dilth.schülers Ferd. Jak. Schmidt, Bln. 88, die Dilth. AfGPh. III, 137 ff. rez. hat, der bes. i. Bd. II u. IV Beitr. zur Gesch. d. Pantheismus im objek. Idealismus gegeben hat). — Herder hat bes. die Lehre v. d. Gottebenbildlichkeit in ihrer Bedeutung f. d. Erkenntnistheorie betont: „Wissen ist nur möglich aus A n a l o g i e zum Schöpfer“ (XIII, 255; VIII, 169).

181. Der Ausdruck „**integrales** Ganzes“ bezeichnet in der Scholastik im Gegensatz zu „essentielles“ gerade nicht das durch jeden seiner Teile konstituierte Ganze (Beck-Lehmen Lehrb. d. Philosophie I, 46 f.). Mein Gebrauch des Begriffs lehnt sich an Smend an.

182. So Steinthal in d. Hbdt.-Ausgabe. Hbdt. spricht von „innerer Uebereinstimmung“ von Subj. u. Obj., von Welt u. Mensch: IV, 27 f., 47; VI, 500. Für Herder vgl. Kühnemann, Hs. Pers. p. 64, 68; de Boor 35, 52. Zur Gesch. des Gedankens der Kongruenz zwischen Mensch u. Gott i. d. Erk. Theor. des dtsch. Idealismus: Ulrici, Logik 187 ff.

183. Vgl. für Hamann: Unger, Hs. Sprachphilos. p. 93.

184. homoion pros homoion: Timois 45c vgl. Dilth. VII, 103. Für diese Lehre lassen sich seit der bekannten neuplatonischen Sehtheorie (A. 217, vgl. deren Geschichte bei Jablonski. Arch. f. G. d. Med. XXIII) zahlreiche Parallelen angeben: etwa: „Nur Geist kann Geist verstehen“ (Borries, Romantik p. 198 bis Dilth. VII 148) oder: „Es gibt kein Gefäß die Werke der Einbildungskraft zu fassen als diese selbst“ (Schiller; Humboldt II 127 f.). Hier hat einerseits die Lehre, daß man nichts verstehen könne, was man nicht erlebt hat (s. A. 212) andererseits die von der Kongenialität des Verstehens ihren Ursprung (vgl. etwa Droyssen op. cit. § 91).

185. Litt p. 50. Hiermit wäre die etymologisch wichtige und gerade darin für H. charakteristische Umdeutung in **Sinn** = Sinnhaftigkeit, nach Grimms Wb. X 1 Sp. 1147 zuerst bei Hamann, im folgenden Satze bei Litt (dazu H. selbst III 7) zu verbinden. (Derselbe Doppelsinn — auch diese Vorliebe für Etymologisieren, ein für einen bestimmten Denktyp charakteristischer Zug — bei Jacobi s. Kroner op. cit. I 309 und Novalis Fragm. 66, 249 ff., 638 bes. 250: „Aller innerer Sinn ist Sinn für Sinn“, wo sich drei verschiedene Sinnbegriffe beieinander finden). Dieser Zusammenhang fehlt bei Eisler (III 69) vollständig. Der Vergleich der ausgezeichneten Arbeit von O. Temkin, „Der Sinnbegriff in der Medizin“ (Fft. Welch in Kyklos II 1929) und der Tübinger Diss. 1932 von Schölkopf („Sinn“) fällt gänzlich zu Ungunsten dieser aus. Wenn man schon das Problem des Sinnbegriffes phänomenologisch, d. h. i. d. F. aus der Analyse der „verfallenden“ Redeweisen angehen will, so müssen diese Analysen wenigstens in wirklich relevante Tiefen reichen. Letzten Endes ist aber überhaupt ohne den historischen Hinblick keine Klärung zu erwarten — wir sind auch im Terminologischen „durch und durch geschichtliche Wesen“ (Dilth.). — Für das Mittel-

alter verweise ich wieder auf die auch für diesen Begriff ganz vorzügl. Arbeit von Trier.

186. XXI. 89. „Jede Kraft wirkt ihrem Organ (!) **harmonisch**". XIII p. 174. „Analoges Erkennen und Empfinden" erscheint H. geradezu als Hauptzweck der „Bildung der Endorganisation (!) der Natur" (l. c. p. 78, 126, 167, 275; XVI 560). „Unser Nachdenken entdeckt in der Natur eine unserer Geistesform z u s a g e n d e Gesetzmäßigkeit" (Humboldt St. 290, vgl. Dilthey V 79) ev. vermittelt durch ein homogenes (harmonisch zugeordnetes D. Vf.). Mittelglied zwischen Makro- und Mikrokosmos (H. VIII 186 f.). Ist diese Harmonie „Tatsache" oder „Rechtsanspruch" (Bergson, Schöpf. Entw. p. 57) „Gesetz" oder „ideelle Notwendigkeit" (Brunstäd, Anm. z. Ed. Hegels Geschphil.)? Spätere Denker — und wie wir sehen werden auch H. zuweilen — entscheiden sich für letzeres: Novalis, Fragm. 585 u. Hbdt. WW. I 90 f.

187. Die Wegdekretierung der **Kontingenz** — die letzten Endes doch auch Hbdts. Freiheitslehre „scheitern" läßt (Jahrmarkt 1. c. p. 32), soweit Freiheit überhaupt „scheitern" kann — weist der Analogieschlußtheorie J. St. Mill nach (op. cit. III 3 § 1 f.; im Verfahren ganz ähnl. wie Droysens Bemerkung, daß „die Hypothese Zusammenhang voraussetze" 1. c. § 39).

188. Hoffart, Hs. „Gott" 1918 p. 47 u. a.

189. Hier liegt ja wohl die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Idealismus und moderner Theologie. Dilth. (II 406) bringt übrigens die ursprüngliche Stelle bei Shaftesbury für Goethes, die ganze Richtung treffend charakterisierendes Wort vom **„Tod** als Mittel viel Leben zu haben" bei. „Alle zerstörenden Kräfte in der Natur müssen den erhaltenden in der Zeitenfolge nicht nur unterliegen, sondern auch zuletzt der Ausbildung des Ganzen dienen." (H. nach Obenauer i. Z. f. Dtschkde. 1931 p. 243). Weitere Aeußerungen Hs. zum Todesproblem meist in Goethes Sinne: XIII 49; XVI 536; XXI 106; vor allem natürlich Ungers Untersuchung zum Todesproblem bei Herder, Novalis und Kleist.

190. H. XIII 79, ebenso bei Dilth., wo die **Mannigfaltigkeit das** „Interessante", „das belebende Element" ist (VIII 78) — so ist auch die „Anarchie der Werte" nur Anlaß zu neuem Lobpreis der Unerschöpflichkeit des Lebens. „Unermeßliche Seligkeit": Misch, Fibel p. 269, Hegel spricht von dem „begeisternden Prinzip der Differenzierung" (Encycl. § 202; D. II. 402 f.)! Speziell für die Geschlechtsdifferenz, die ihm mit H. als „Mittel zum Unendlichen aufzusteigen" (Spranger, Hbdt. p. 146, vgl. H. V p. 509) erscheint: vgl. Humboldt (dagegen WW. I 354). Alle diese Entscheidungen sind terminologisch von höchster Bedeutung: Der **optimistische** Zug (s. A. 560) in der Lebensphilosophie seit H. ist oft bemerkt worden (Für Shaftesbury etwa Cassirers „Platonismus" p. 129 f.; für H.: de Boor 40 f., 55 f., Nohl 1. c. p. LXXIX und Haym II 259 f.). Ob die Deutung Korffs richtig ist, daß es sich um eine säkularisierte Form der christlichen Zuversicht handelt (op. cit. I 28), möchte ich hier nicht entscheiden. Der in der Geschichte immer wiederkehrende Protest der „Freude" (charakteristisch Schelers gleichnam. Aufs. in „Moralia") gehört zu dem Grundbestand lebensphilosophischer Reaktionen. Ihm entspringen etwa „Hamanns, Lavaters und Herders Widerspruch gegen die lichtlose (!), unlebendige (!) Begriffswelt" (Dilth. IV 53). Weniger bekannt als Schillers Protest gegen die „Herbheit der Lehre Kants" ist Hs. gleichgerichteter: Pflicht und Neigung scheinen ihm „er f r e u-lich" (XVI 534 f., 539 auch XIII 254 zu „Freude"). Vgl. A. 159.

191. Auf der Verkennung dieses Gegensatzes beruht die Unmöglichkeit des Verständnisses über das Problem des **Du-Verstehens** etwa zwischen Litt und Driesch. Letzterer steht doch ganz auf dem Standpunkt etwa Leibniz': „Je voudrais bien savoir comment nous pourrions concevoir qu'

il y a des êtres si nous n'étions pas nous — mêmes des êtres" (Nach Naville, M. de Biran p. 201).

192. „gestalten" s. o. Met. 89.

193. Vgl. D. V 281 A f. Hier ist auch eine neue Verbindung zur Lehre v. Verstehen durch Sympathie: denn „was du liebest, das lebest du" (Fichte „Anw." p. 403) oder „bist du" (Tholuck, Lehre v. d. Sünde p. 14).

194. IV 6 f; XVI 536 u. ö.; Haym II 677. Die aus der Verbindung von Ich-Gefühl (vgl. Oesterreichs bekanntes Werk bes. aber auch Spranger op. cit. p. 89) u. Realitätsbewußtsein seit Reid entspringenden Kategorien lege ich unten dar (Dilthey-Kap.).

195. Rothacker Einl. p. 116 ff., 202 A.

196. Die Verbindung von **Zeichen-** und **Analogieschlußtheorie** ist deutlich bezeichnet bei Spranger op. cit. 373 f. Vgl. auch Dilthey: „In das Innere der Individuen leuchten (!) wir mit dem Licht der Analogie" (V 67 vgl. Ethica p. 24 ferner V 277, VI 71, 318 ohne klare Abgrenzung zur Introjektionstheorie s. u. Ersterem entspricht im „höheren Verstehen" (Misch, Phän. p. 109) das aus Objektivationen — ein anderes berücksichtigt Spranger l. c. charakteristischer Weise überhaupt nicht. Auf den Zs.hang von Physiognomismus, Zeichen- u. Objektivationstheorie kann ich hier nicht eingehen (Gesch. d. Begr. „Deuten"). Diese Lehre tritt schon in völliger Klarheit am Anfang von Hs. Metakr. hervor: „Kunst, Religion und Sitte, Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Sprache und Literatur, (— dieser „Theil der Wissenschaften" eingeteilt in „Sprache, Geschmacks(!)wissenschaft, Geschichte und Weltweisheit" [I 142] —) und handelnde Wissenschaften als Wissenschaft der Menschen (!) sollen aus ihren Hervorbringungen verstanden werden" (vgl. Roth. Logik p. 5). Zum Ausdruck Geisteswissenschaften s. u.

197. Droysen l. c. § 4: „Nicht Abbilder, sondern Zeichen empfangen die Sinne." Vgl. Dilth. I 273 f.; VIII 41 u. ö. s. Dilth.-Kap. „Ausdruck". Eine Geschichte des Begriffs **„Bild"** seit der Phantasma-Lehre wäre bes. f. d. 19. Jahrh. in gewisser Weise eine Geschichte d. geisteswissenschaftl. Erkenntnistheorie.

198. Dazu vor allem Litt, p. 5. Eine noch größere Kluft setzt die **Introjektionstheorie** voraus, die ich von der Einfühlungstheorie (eigentl. nur eine Methode des Analogieverstehens) abtrenne: Während in jener wenigstens noch Strukturgleichheit vorausgesetzt wird, ist der Introjektionstheorie „das fremde Seelenleben nur da durch das hineingetragene eigene" (Dilth. Erl. u. Dicht. 199). Ohne diese Uebertragung haben wir nur „tote äußere Wirklichkeit" (l. c. p. 138 auch V, p. 62). Der Zusammenhg. mit der mod. Geschichtsmythologie u. überhaupt allen aktivistischen geisteswissenschaftl. Erkenntnistheorien ist offenbar.

199. In der ihr eigenen Voraussetzung einer Spontaneität des Objektes, das uns „Zeichen gibt", das „Merkmale bemerkbar macht" XXI, p. 84.

200. Rothacker, Logik 12. Nämlich in dem Sinne, daß „die persönliche Kraft auch den von ihr g e s c h a f f e n e n Dingen eine überpersönliche, sachliche Stärke verleiht" (Breysig, Persönlichkeit u. Entwicklung p. 4).

201. Die hier naheliegende, heute besonders übliche Etymologisierung: **persona** — personare (Das Ana-loge = das Ent-sprechende) muß mit Trendelenburg u. a. abgelehnt werden. Herder meint mit dem Satze: „Dem Menschen scheinet es natürlich, daß alles wirkende Person sei" (XV, 534) nichts anderes als, was Dilth. „die eigene Kraft, die alle Dinge auf mich ausüben (Erl. u. Dicht. 177) nannte. Vgl. auch hier den von v. Harlem festgestellten terminologischen Animismus: Alles hat seinen Geist.

202. Es ist oft bemerkt worden, daß den Geisteswissenschaftlern der Unterschied zwischen **Verstehen** und **Erkennen** meist nicht recht gegen-

wärtig ist. So schon für H. von Litt (p. 32, 159, 241 ff.), für Hbdt. u. andere Hermeneutiker bei Wach (I, 258). Vgl. Dilth. Ethica p. 24 (1861), wo das Sacherkennen schon im Personverstehen begründet erscheint (dazu V, 110 ff.). Auch Bergson äußerst sich in der Einleitung zur Schöpferischen Entwicklung ähnlich.

203. Das Entspringen der Theorie des Sympathieverstehens aus der Lehre von der **Allsympathie** wäre hier anzusetzen.

204. „Herder steht hier auf dem gesunden Boden des **Realismus**". Dilthey, Einleitung 108, ferner äußert sich Dilthey dem Objektivismus gegenüber sympathisch in dem einzigen gesperrten Satze seines Nachrufs für Ueberweg (PrJb. XXVIII, p. 312).

205. D. VI 140 u. VIII 141 f. „Tatsache des Bew. ist das, dessen ich inne werde". — Mit Recht parallelisiert Haym mit Hs. Unterscheidung die zwischen „lebendiger" und „transzendentaler" Aesthetik, sowie die zwischen „sinnlichem" „Gegenstand" und „Erscheinung".

206. Bes. XXI 90; XXII 27. „Der Mensch scneint doch einmal dazu da zu sein, alles was ihn umgibt, in sein Eigentum zu verwandeln". Hbdt. an Schiller 149; Spranger 104, „Alles in echte Menschheit zu verwandeln" (Spranger 192). Sehr schön der Gegensatz von bloßem „Hineindenken" und „Insichhineinziehen", der etwa dieser erkenntnistheor. Unterscheidg. Hs. entspricht bei Niebuhr Bw. II p. 24 vgl. Rickert, Leb. Philos. p. 43 und noch differenzierter Stern i. Jb. d. Schop.-Ges. 1932 p. 40. Ueber „**Aneignen**" i. S. v. „Vermeinigen" sprechen Schleiermacher (Psychol. WW. IV p. 14 ff.), Hegel (K. Fischer op. cit. p. 952), Eucken (Geistige Strömungen p. 93 f.) bis hin zur Existentialphilosophie: Jaspers I 285 u. a. Vgl. A. 369.

207. So ethymologisiert etwa H. am Anfang der Kalligone „angenehm" = „das was die Sinne annehmen" (vgl. A. 367). Das alte scholast. Problem der **Suffizienz** der menschlichen Erkenntnis, Aristoteles de anim. III Ib 22 beantwortet es affirmativ, das besonders bekannt geworden ist durch den Streit über die Durchschaubarkeit der Hlg. Schrift in der Reformation, liegt zu Grunde.

208. Spranger op. cit. p. 21, 47, 373.

208 b. Parallel zu Herders Höherbewertung der Seele vor dem Leib wäre hier auf die des Inneren vor dem Aeußeren hinzuweisen (XIII 129 = Hbdt. St. 213). Vgl. A. 419.

209. Spranger op. cit. p. 370.

210. XXI 46.Zu dem ganzen Problem möchte ich nur bemerken: Wenn H. sagt: „Die Dinge verändern sich unter dem menschlichen Blick" (V 502), so gibt er damit einer Lehre Ausdruck, die für die Geschichtswissenschaft von höchster Bedeutung geworden ist. Sie hängt mit der schon bei der Betrachtung der Begründung der Vorentscheidung erwähnten Verengung der Erkenntnis auf die Inhalte zusammen — Aristoteles' Scheidung von pragma und doxa zusammen mit der S. 32 unt. erwähnten Hamann-Stelle über die „Bilderkraft" (Klages!) der „Sinne und Leidenschaften" darf folgende Aeußerung desselben Denkers aufgeführt werden, die auch H. zitiert (XXII 145): „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit". (Ed. Roth II p. 258 f. auch Dilth. zit. die Stelle in seinem Hamann-Aufs. p. 349; vgl. ferner D. I 273 f.; VIII 41). Daß diese ganze Lehre ästhetisch ist und keineswegs aus dem theoretischen Streben nach schlichter gegenständlicher Wahrheit (Spranger op. cit. p. 47) sondern aus dem ästhetischen nach tieferer d. h. befriedigenderer Wahrheit stammt, erwähnte ich bereits. Vgl. die Artikel „Bild", „Abbildungstheorie" bei Eisler (I 222, 1).

211. XVI p. 523 f. vgl. Schleiermachers Unterscheidung der „nach außen wirkenden und der bloß zeichnenden und nachbildenden Tätigkeit unseres Bewußtseins. (Reden 72 f.).

212. „Anerkennen, was da ist, sofern es dir verständlich ist" (Met. p. 91), wobei verständlich sein i. S. v. „als verständlich entgegentreten" zu interpretieren ist: „Aus einem träge Daliegenden, aus einem Kraftlosen läßt sich Innerlichkeit nicht verstehen" (Volkelt, Indiv. p. 88 vgl. Bulle l. c. p. 158 u. Droysen, Hist. Ed. Roth. p. 71); „alles tritt feindlich gegenüber, in dem nicht der Gehalt durchsichtig ist" (Dilth. Tageb. p. 23); ich verstehe nur „was der Geist geschaffen hat" (Dilth. VII 148), „Personales" (Spranger i. Fft. Volkelt p. 390), „Strukturiertes" = „Sinnhaftes" (Spranger, das. 247, 356, 365, 368) — übrigens auch in dem Sinne, daß ich nur dann verstehen = „mitfühlen", „sympathisieren" kann (so wörtlich Herder V p. 501). Eine der klarsten Aufzählungen aller Bedeutungen des Begriffs **Verstehen** bei Zollinger, D. lit. Verst. d. Jugendlichen 1926 p. 14 f.

213. Litt, K. u. H. p. 18 f. — „es ist eine Torheit sich andere als menschliche Bewußtseine zu erträumen" (H. XXII p. 116) — für den dort gegebenen Vergleich mit Kant sind die Erörterungen über „Endlichkeit" in Heideggers Kantbuch heranzuziehen.

214. Ideen p. 84.

215. XIII p. 97 u. 129.

216. Reid, WW I in der von Dilth. (s. Bw. 55) benutzten Ausgabe v. Jouffroy p. XI, XXII. Pa. 36.

217. s. A. 184 u. S. 68 f. Sie verbindet sich ja eben meistens mit der bekannten Theorie: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft . . ." Hier möchte ich nur auf den auch für die Geschichte des Intuitionsbegriffs — ursprünglich ein rein optischer: s. Thiel i. Divus Thomas III 166 — wichtigen **Anschauungs**begriff hinweisen, etwa bei Comenius (P. Hoffmann in „Geisteskultur" XL), Lavater (v. Bracken p. 39 ff.), Goethe und Pestalozzi (Muthesius in „Erziehung" II). Allgemein die Leipz. Diss. v. Sardemann, Die Lehre vom lumen (1902).

218. Wolf, die Genielehre des jungen H. p. 409.

219. s. Anm. 172 u. 203. Ausdrücklich spricht Scherer von Hs. „universaler Liebe" (Poetik 288). Dilths. Rede vom „liebevollen Verständnis" (V 266; „sich hineinversenken" — optisch gegenüber der haptischen naturwissenschaftl. Methode) artikuliert sich speziell für die biographische Hermeneutik zu der Lehre vom „hermeneutischen **Takt**" (West. Mon. XXXIV p. 374; vgl. Wach III Reg.), allgemeiner für die Anthropologie betont ihn Hbdt. WW II 81.

220. Bulle op. cit. 171 ff. u. das Goethe-Kap. in Königs „Intuition". Der Begriff **Typus** fehlt in Grimms Wörterbuch; das wohl vollständig zuverlässige Oxford Dict. führt auch erst Zeugnisse nach 1840 an. — Auch Dilth. hat noch den Begr. Typus = Ausprägung (V. d. d. Dicht. p. 56).

221. nûs poiêtikos; actus purus s. ebenso „Gott" H. XVI 523.

222. Novalis, Fragm. 888: „Typus" als „pastisierendes Idol des Körpers" — der Zusammenhang mit dem aristotelischen Entelechiebegriff ist wohl unverkennbar.

223. XIII 274, ähnlich XXII 116: „Der allgemeine Typus, den die Natur in Bildung lebendiger Organisationen (!) nicht zu befolgen scheint, sondern wirklich befolgt". Vgl. dazu Möhler: „Die Kirche muß schlechthin sichtbar seyn nach einem durch alle Ordnungen des Seyns und Lebens durchgehenden Typus" (Einh. d. Kirche 1843 p. 176). — Dieser Zusammenhang wird uns bei der für den Organismusbegriff wichtigen Lehre vom Zusammenhang der „Stufen des Organischen" wieder begegnen.

224. Es ist ja bekannt, daß diese Bedeutung des Begriffs Charakter vor allem vom Originalitätsbegriff des Sturmes und Dranges in den grammatischen Derivaten **Charakteristik** (man denke daran, was bei Leibniz noch „characteristica universalis" heißt) und Charakterisieren bestimmt wurde (vgl. etwa Jean Paul op. cit. WW XVIII 243 ff. sowie die Bemerkungen Wachs zur Gesch. III p. 45). Bei Humboldt wird der Begriff im Zusammenhang mit der Individualitätsidee im Sinne von Eigenart (so schon seit La Bruyère) verstanden und auch auf überpersönliche Ganzheiten („Nation" St. 483, „Menschheit" dass. 176) und deren Objektivationen (Sprache, vor allem § 20 der Einl. z. Kawi-Werk) übertragen. Zur Geschichte des Begriffs **Charakter** vgl. die Untersuchg. von J. Perkmann, Der Begriff d. Ch. bei Platon u. Aristoteles, Progr. Wien 1909, wo gut die parallelen Begriffe in der Antike dargelegt werden. Ferner das in seiner Bedeutung — wie Roth. mit Recht bemerkt hat — für die Terminologiegeschichte noch nicht erkannte Werk von Eucken, Die geist. Strömungen . . . 351 ff. Auch Hildebrand Z. f. d. Unterr. VI 7 ff.

225. Ich weise nicht immer wieder auf den ungeheuren Komplex damit angerührter theologischer Probleme hin. Hs. Wendung zum Emanatismus ist bes. deutlich XVI 523. Der Harmoniegedanke wird immer wieder durch das parmenideische Bild der „sich selbst tragenden Kugel" bezeichnet (H. XVI 539, vgl. Spranger l. c. 45; Litt l. c. 185), der ja auch dem Bilde vom **Mikrokosmos** zu Grunde liegt, das erkenntnistheoretisch H. v. Leibniz hatte. (Haym I 665 ff. u. Mahnke, Jb. f. Philos. VII p. 533 f.). Zum Zsh. von Mikrokosmos und **Objektivation:** Tillich, Religionsphilos. 785 f. Materialien zu einer Geschichte der Mikrokosmosidee bei Eucken op. cit. p. 146 f.

226. Hier möchte ich doch die mir sowohl für dieses Problem als f. die erwähnte Frage des Verhältnisses zwischen **Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit** charakteristisch erscheinende Bemerkung Möhlers vorbringen: „Die Nichtunterscheidung (eben dieser letzten beiden Begriffe und vieler anderer scheinbarer „Haarspaltereien") hat teilweise auch ihren Grund in dem Bestreben der Reformatoren, recht praktisch und gemeinverständlich zu sein; sie vermeiden daher sorgfältigst alle Distinktionen und abstrakten Ausdrücke als scholastische Ausgeburten so viel als möglich, verfielen aber auch dadurch in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen". (Symbolik p. 36).

227. H. XIII 245 auf Grund der „alles durchfühlenden Gottheit". Auch Hbdt. teilt diese Anschauung.

228. So bezeichnet H. die Mutterliebe als „Sprosse" der Humanität (XIII p. 158 f. vgl. Dilth. VI 63). Die metaphysische Voraussetzung in der Lehre von den Stufen des Seins (etwa Emanationstheorie und Methexislehre) kann ich hier nicht darlegen. Ich verweise auch auf Cassirers Erörterungen des **hierarchischen** Wahrheitsbegriffes (s. S. 84). Dilth. sagt schon: „Jede Hierarchie setzt Emanatismus voraus". (I p. 340).

229. Jedes Moment hat integrierende Funktion im „Zusammenhang des Werkes" (Dilth. Erl. u. Dicht. 199.) — Das deutliche Gefühl für die Eingebettetheit in die Stufen des Organischen spricht H. in dem an Goethes Fragment anklingenden „Nachttraum St. Johanns" aus (vgl. XXII 85, 88 ff.). Dilth., dessen Gefühl für die Mächtigkeit und begründende Funktion der sog. „niederen Stufen des Lebens" wir des öfteren zu bemerken haben werden, spricht von den Stufen des Organischen VI 63 u. ö.

230. Eine Geschichte des **Organismus**begriffs vor dem 19. Jahrhdrt. und für die Naturwissenschaften überhaupt ist, soweit ich sehe, nicht vorhanden. Ersatz bietet etwa die Geschichte des Vitalismus und die wichtige Methodenlehre von Radl. Für die übertragene Bedeutung des Begriffs führt das Oxf. Dict. auch erst ab 1770 Belege auf. Ich möchte ausdrückl. betonen, daß wie von so vielen geisteswissenschaftl. Begriffen auch

vom Organismusbegriff die Gesch. nur dann geschrieben werden kann, wenn man sich klar wird über den Hervorgang der geistesw. Begriffe aus den naturwissenschaftlichen, ein Gebiet der Romantikforschung z. B., das über Gebühr vernachlässigt wird (vgl. Walzel, Deutsche Romantik s. Register). Viel bemerkt worden ist in neuerer Zeit der Vorläufer unseres **soziologischen** Organismusbegriffs im paulinischen Kirchenbegriff (Römer II 4. „Man lasse sich nicht", bemerkt Karl Barth hierzu, „durch die Gleichnisse zu der Annahme verleiten, als ob hier von einem organ., kontinuierlichen, immanenten Verhältnis der Kirche zu ihrem Ursprung u. Ende die Rede sei"; 1. Kor. 12, 27) im Hinblick auf den ich aus Möhlers Symbolik zitiere: „in dieser Weise ist Alles organisch unter sich verbunden und lebendig ineinander gefügt; und gleich wie ein Baum, je tiefer und weiter seine Wurzeln sich in der Erde verbergen und einsenken, eine desto schönere Krone wohl ineinander gereihter Aeste und Zweige treibt, desgleich. auch die Kirche . . ." (p. 394). Auch das Bild von Christus als dem Weinstock, an dem wir „durch waren glauben eingepflanzt müssen auch früchte der dankbarkeit bringen" (qu. 46 d. Heid. Katech.) gehört hierher — man vergl. die zieml. gleichzeitige Rede von der Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern".

231. Vgl. Anm. 228. Ich lehne mich mit dem Begriff an die bekannte Formulierung Plessners an, das Problem gehört heute mit zu den meist verhandelten der Anthropologie.

231b. H.: „organische Aehnlichkeit" V 28, XIII 126, 167, 275.

232. V. p. 538; ähnliche typische Exklamationshäufungen: XVI 552 ff.; s. A. 164; „Blut": V 538; „Saft": V 555, VIII 175; — „gib uns Kraft und Lebenssaft" singt B. Schmolck († 1757) in seinem Pfingstlied — „Wärme": s. Hbdt.-Kap. — Auch H. V 555, XIII 78 f., 152 u. ö.

233. V 512, 475 ff.; XIII 4, 253; „Mannesalter" (XV 35) = **„Generation"**. Zur Geschichte dieses Begriffs, der bei Grimm und Eisler fehlt, dagegen s. Oxf. Dict., ist wohl auch wieder H. von entscheidender Bedeutung, indem sich bei ihm der entscheidende Schritt der Uebertragung des Begriffs generatio aus der Physiologie — H. übernahm diesen wie seine Zeit aus K. F. Wolffs Theoria generationis, die seit 1759 tief wirkte — vollzieht. Bei Novalis finden sich z. B. schon beide Begriffe, Fragm. 731, vgl. auch Brentanos Godwi p. 17 (WW V).

234. Im Gegensatz zu Vicos ganz un**vegetativer Terminologie** strotzen Hs. Schriften gerade auf diesem Gebiete von vegetativen Begriffen: s. Weil op. cit. p. 73. So spricht H. etwa vom **„Keim"**: Der erste K. zur Freiheit (VIII 202) — bei Dilthey in seiner vitalphilosophischen Frühzeit eine Lebenskategorie (Ethica p. 16, 36) charakteristischer Weise in Verbindung mit **„Trieb"**. In der Lehre vom „Verstehen aus den Ursprüngen" ist diese Kategorie immer grundlegend. In Schleiermachers Lehre von der „Keimidee" kommt auch die entelechiale Artikulation zur Geltung. Für die weitere Geschichte dieses Begriffs weise ich etwa auf R. M. Werner hin, der den Prozeß der lyrischen Dichtung völlig unter naturistischen Begriffen versteht: „Befruchtung" (p. 269), „Keim" (p. 323), „Wachstum" und „Anschluß neuer Keime" (p. 392), „Geburt" (p. 448) und „Weiterkeimen" (p. 477). In doppelter Hinsicht ist in diesem Zusammenhange interessant die ausgezeichnete Charakteristik von Hs. „keimender Lebensphilosophie als Philosophie des mannigfaltigen Lebens" durch Lask G. S. III p. 288 f. — Ferner nenne ich **„Blüte"**(zeit) und „Verfall" — zur Geschichte der zu Grunde liegenden Idee Rehm ZfdPhilol. LII und Zilsel, Geniebegriff p. 100 f., 300 ff. „Aus zwei Formen eines biologischen Ablaufs bezieht H. seine Vorstellungen für die geschichtl. Bewegung: aus den Lebensaltern der Menschen und dem Leben der Pflanze. Alle die Begriffe wie **„Wurzel"**, „Blüte", „Verfall", „Gewächs", „Stufe", „Alter", „Sich-Ueberleben" sind

ja bei H. nicht abgegriffene („vertrocknete" s. A. 39) rhetorische Vergleiche, sondern drücken das **W e s e n** der damit bezeichneten Vorgänge aus." (Stadelmann, H. p. 80 f.; Belegstellen p. 81 u. 87). — Demselben Kreis geschichtsmorphologisch- (Spengler!) vegetativer Begriffsbildung, deren Bedeutung für die Geschichte der Kulturzyklentheorie nicht zu unterschätzen ist, gehört auch der Begriff **„Reife"** an, der bei H. sowohl „der Jahreszeit gemäß" als „blühend schön" überhaupt wie das griechische hôraio bedeutet. Ferner der Begriff „Metamorphose" (XIII 52, 253), „Transformation" (Chamberlain, Kt. p. 502) — eine Grundkategorie H. Friedmanns; **„Boden"** (-ständigkeit, -losigkeit — zu dieser beliebten Kategorie der Existenzphilosophie vgl. Kauffmann, Yorck p. 40 f.): Dilths. „mütterlicher Boden" (für H.: D. IV p. 160; vgl. D. VI 129, VII 252; Haym Aufs. p. 363), **„Entwicklung"** (auf diesen Fundamentalbegriff, dessen zentrale Stellung bei Goethe D. mit der des Begriffs Kraft bei H. vergleicht [AfGPh. I 291 vgl. D. II 337, III 155, 267 f., VIII 77, 124 ff.] kann ich nicht eingehen): Die Geschichte der Entwicklgs. Lehre von Heinrich Schmidt (Lpzg. 1913) kommt nicht in Frage; ebensowenig der ähnlich orientierte Artikel bei Eisler; einige Ansätze zur Gesch. des geisteswissenschaftl. Entwicklungsbegriffs bei Danzel in dem Abschnitt „Entwicklungspsychologie" in Abderhaldens Hdb. d. biol. Arbeitsmethoden VI C I p. 45 f.; zu Hs. Entw. Begr. vor allem Kronenberg p. 65 ff., auch — für diesen Zusammenhang natürlich überhaupt — Krügers Entwicklungspsychologie. H. hat wohl am eingehendsten seinen Entwicklungsbegriff im 4. Krit. Wäld. dargelegt. Auf die Fülle der vegetativen Begriffe in **Hbdts.** Kulturphilosophie (Gudenberg 22 f.) möchte ich hier besonders hinweisen, da mich im Hbdt.-Kapitel selbst andere Fragen beschäftigen werden. Er spricht von „Verpflanzung von Kulturen" (St. 191), vom „Wuchern" von Individuen und Völkern, „sich vegetativ (vgl. St. 176) über den Erdboden verbreitend" (St. 190), von der „wuchernden Ueppigkeit des Lautes" (St. 365), vom „Wort" als „der Sprache entknospender Blüte" (St. 317, VII 641) u. a.

235. Einleitung 214 f., 79, 162, 186.

236. Vgl. Kohlschmidt p. 33 ff.; ähnlich drückt Hegel mit einem vegetativen Begriff den Gedanken aus, daß „die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte enthalten". (Gesch.philos, p. 52). Ich möchte dazu eine längere Stelle aus der Vorrede zur Phän. geben (p. 5): „So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene durch diese widerlegt wird (hier wird schon deutlich, daß der Naturismus bei Hegel spekulatives Prinzip ist D. Vf.); ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der **o r g a n i s c h e n** Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist (Organismus! D. Vf.) und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das **L e b e n** als Ganzes aus".

237. Hierher kann vielleicht auch der an die Anm. 230 zit. Stelle aus Möhler anklingende Vergleich des Ganzen mit einer Eiche gerechnet werden (op. cit. p. 10 f.).

238. Auf das Vorkommen des Wortes „wie" werden wir im Folgenden besonders zu achten haben.

239. Das Bild des Menenius Agrippa liegt auch dem von Hegel (Gesch. philos. p. 204 f.) mitgeteilten indischen Mythos über die Entstehung der Kasten zugrunde. Aristoteles' Aeußerung (Pol. I c. I, 9) ist gleichsam der aristokratische, von oben her gesehene Aspekt der plebejischen Vorstellung. — Die Vorstellung des Wechselverhältnisses drückt Möhler schön so aus: „In jedem besonderen Teile kehrt das Ganze wieder, sowie das Ganze hinwiederum ohne seine Teile nicht gedacht werden kann" (307: eine interessante Explikation der wechselseitigen Integration an der Eucharistie), so wie er z. B. „die Idee des Primates als Ausdruck der Lehre von der Abhängigkeit des einzelnen Gliedes vom ganzen Körper" versteht (p. 429).

242. A. Stein p. 39.

243. Speziell in der Einführung des **Totalitätsgedankens** mit d. Begriff des Organischen sieht H. Friedell (Kult. Gesch. III 18 f.) eine Fortbildung Hamann-Herderschen Gedanken in der Romantik. Nach A. v. Fuente p. 204 f., 229 differenziert sich der Organismusbegriff vor allem bei Schelling u. Hbdt. auf das Kunstwerk (vgl. Walzel Goethe Jub. Ausg. XXXVI p. XXIII). Für den allgemeineren Zusammenhg.: „Wie die Idee des Organismus sich nur an einer einzigen Vorstellung restlos realisiert: an der des Weltganzen, da dieses allein seinem Begriff nach nichts außer sich hat, das die vollkommene, in sich geschlossene Wechselwirkung all seiner Elemente durchbrechen könnte — so ist der Begriff Gottes die eigentl. Realisierung der Persönlichkeit." Simmel, Philos. Kultur p. 214 f. Ferner sei an die ausgezeichneten Darlegungen in Jaspers' „Psychologie der Weltansch." (p. 200 ff.) zum **„Organismusdenken"** hingewiesen.

244. Ritschl, **System** op. cit. Spalte 12, der dafür aus dem Anfang des 17. Jh. eine Aeußerung des Systemtheoretikers Keckermanns beibringt (Sp. 28). Ganz anders natürlich — damit darf ich den Begriff „formaler Organismusbegriff" erklären — Dilths. Aeußerung: „Ein (philosophisches) System ist eine Art von lebendigem Wesen, ein O r g a n i s m u s, vom Herzblut eines Philosophen genährt, lebensfähig hierdurch". (Dilth. VIII 35). Der formale Lebensbegriff liegt auch vielen soziologischen Anwendungen zu Grunde, die der Organismusbegriff erfährt (s. oben).

245. Auch Haym („Philos." i. Ersch. - Gruber p. 2) vergleicht das Wort mit einem Organismus.

246. Ich nenne hier etwa Cysarz, zu dessen Formulierung „Das Barock ist ein Organismus" — schon der Philologe Bernhardy sprach v. d. „Antike als O." (Wach III 257) — Epstein (Germ. Stud. 73 p. 57) nicht mit Unrecht bemerkt: „aber den Beweis bleibt er uns schuldig; daß er vielen Forschern nicht als Einheit und Ganzheit erscheint, mag man aus den Kritiken an Cs. Buch entnehmen".

247. Bemerkenswert ist zu diesem Begriff, daß gleichzeitig das, was wir heute unter **organisieren** und **Organisation** im technisch-bureaukratischen Sinne verstehen, als Tatsache und Begriff Mode wurde (Beispiele bei Fischer, Hegel p. 91). Hs. Begriff der Organisation — die Natur als „aller Organisationen Mutter" (XIII p. 60 f.) — ist in der Romantik sowohl (Novalis Fragm. 60) wie vor allem in der Verbindung mit „Kraft" lebendig geblieben: „Die ersten Organisationskräfte, man nenne sie plastisch mit den Alten, Seele mit Stahl, wesentliche Kraft mit Wolf, Bildungstrieb mit Blumenbach wirken im Menschen." Forster WW. V. p. 227). In diesem Sinne auch Gundolfs Erläuterung des Begriffs „organisierende Kraft": „die Spannung und Kraft von der Mitte her, der Geist, der sich den Körper baut . . ." (Shak. u. d. d. Geist p. 5). — Einen ganz anderen Organisationsbegriff hat der Aufsatz von Ostwald, Scientia XII 244 ff., der terminologisch aber wichtig ist, im Auge.

248. Eine Geschichte des Begriffs **organisch** seit Aristoteles umreißt Eucken, Geistige Strömungen 121 ff. Bei H. ist der Begriff ganz in unserem

Sinne, wie gesagt, häufig. Vgl. etwa XIII 10, 78, 87 ff., 129: „organische Aehnlichkeit und Kraft“, ein Begriff, der mir besonders deutlich auf den Zusammenhang, mit den weltanschaulichen Hintergründen (s. ob. S. 45) hinzuweisen scheint. Vor allem möchte ich hier folgende Stelle zitieren: „Alle Verrichtungen der Natur, die man organisch nennet: Jedes Gefäß eines Thieres, einer Pflanze läutert; es schaffet Einheit, indem es sich aus vielem Fremden das Seinige (Homogene! D. Vf.) durch eine Kraft („organische Kraft“ s. bes. XIII 10) aneignet“. (XXI 86 f.), der wir ja nach dem oben Gesagten nichts zuzufügen haben. Wieder wäre zu fragen, was es auf sich hat mit der Verwendung des Begriffs „organisch“ in folgenden Verbindungen: Napoleons „o. Artikel“ (1802), „das Ich als der eigentliche, o. Einheitspunkt der absoluten Form“ (Fichte, Anw. 512), die Dreihundertjahrperiode als „o., da drei mal drei Generationen umfassend“ (Lorenz), die „o. Teile des Ganzen“, das „o. Prinzip“, die „o. Eintheilung des Gegenstands der historischen Theologie“ (Schleiermacher, Einl. i. d. theol. Stud. 1811, p. 27), das „o. Wissen als die Wahrnehmung, das o. Affiziertsein“ im Gegensatz zum intellektuellen (ders. Dial. ed. Jonas 498 f.), die „o. Staatseinrichtung“, „Glieder des vernünftigen Willens“ (Hegel, Gesch. ph. 84, 88, 201 f.), die Unterscheidung von „organischen“ und „kritischen“ Epochen bei Saint-Simon (dazu Gans, Rückblicke 1836 p. 95 f.: „Ein o. Ganze kann nie aus zwei abstrakten Stücken zusammengesetzt sein“, der Begriff „o. G.“ auch bei Krause [Dilthey IV 270]), der „o. Dualismus“ (Hock, Cartesius, Wien 1835 p. 34) gegenüber d. „o. Vereinigung des Gegensatzes“ (Möhler, op. cit. XII, p. 2 „o. Zusammenhang“). Wenn gesagt wird: „Mit den Formen der wahrhaften künstlerischen und der Glaubenswahrheit wird die Form unseres neu zu erringenden Wissens die innigste Verwandtschaft haben müssen, insofern als Glauben und Weisheit und jedes Wissen aus der Mitte eines organischen Gebildes steigt und sich in geschauten und schaubaren, geschlossenen, organischen Bildwerken .... ausdrückt“ (v. Kahler, Wissenschaft als Ber. 1920 p. 65), so darf dieser Satz als typisch für die ziemlich unreflektierte Uebertragung der Kategorie „o.“ auf alle möglichen heterogenen Gebilde genommen werden (vgl. Anm. 246). Die augenblickliche Inflation dieses Begriffs ist bekannt.

249. Met. 76 f.

250. Ueber **Aristoteles'** Kategorienlehre spricht sich in höchst interessanter Weise H. in der Metakritik aus (p. 80).

251. Gegen Hs. Mißverständnis (s. A. 157): XXI 95.

252. „Das Hernehmen der Begriffe aus den Sachen selbst“ ist für H. erst die sekundäre Form gegenüber der „sinnlichen Begriffsbildung“ (s. Anm. 132), in der „mit dem anschaulichen Blick der Name zugleich verbunden ist“ (I 414 ff.), da ihm ja Sprechen und Denken ursprünglich identisch sind, wobei sich am deutlichsten zeigt, wie wenig diese harmonistische Sprachlehre den Widersprüchen der fortgeschrittenen Reflektion gerecht zu werden vermag. — Vgl. auch die Aeußerung, daß „Begriffe nicht sua sponte“ seien.

253. Zum Problem der **Begriffsbildung** in der geisteswissenschaftl. Lebensphilosophie äußern sich in dieser Hinsicht wichtig Misch, Phän. p. 94 ff. und Lersch, Lebensph. 31 f. Im Anschluß an die Unterscheidung von Wort als „evozierender Aussage für Inhalte des Erlebens“ (s. S. 60 u. A. 264) und Terminus als „diskursiver Feststellung reiner Gegenständlichkeiten“ schreibt Lersch: „Von der Lebensphilos. wird das Wort zum Mittel der Mitteilung von Inhalten, die primär erlebnismäßig gewußt werden, immer gesucht werden in seiner Eigenschaft als „aufklärender Ausdruck“ (Groethuysen), in jener Bedeutung also, die ihm schon in Herders Sprachphilosophie zuerkannt wird.“ „Das Wort erscheint als wie gerade in ihrer Individualität spezifische Peripherie eines Inneren“.

254. Op. cit. 675.

255. Zu dieser Interpretation vergl. man die Lehre des Hegelianers A. Günther, nach der den nach den Kategorien gebildeten Verstandesbegriffen, durch die wir uns über das Wahrgenommene verständigen, die das Wahrgenommene begründenden und begreifenden Vernunftbegriffe gegenüberzustellen sind (Vorschule I 236, II 541; Eurystheus 184 u. ö.).

256. Besonders XIII, 362 ff., auch 126, 167, 275; V 8 u. ö.

257. Mit der schönen Uebersetzung des Begriffs Kategorie mit „Verständigung" offenbart H. wie mit allen seinen Kategorien einen bisher kaum beachteten, den Geistes- vor den Naturwissenschaften eigentümlichen Grundzug. Daß von H. (I 400 ff. u. vor allem explicite Möser WW. VI p. IX) bis zu dem aktuellsten, an die Mystik sich anlehnenden Purismus Heideggers die geisteswissenschaftl. Terminologiebildung versucht hat, Fremdwörter zu vermeiden, ist doch wohl nicht zufällig. Im Sinne einer oben erwähnten Theorie glaube ich, daß hier die Geisteswissenschaften auch äußerlich „den Zusammenhang, der vom Leben, von der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung . . . über Schicksal, Charakter, Leidenschaft, Werte und Zwecke des Daseins beständig zu der Geschichte der Wissenschaften hinunterführt" (Dilth.), dokumentieren. Vor allem natürlich im Gegensatz zu den sich schon durch ihre Sprache abschließenden Naturwissenschaften. Dem Nachteil, den die Ablösung vom „mütterlichen Boden" der Heimatsprache mit sich bringt, steht für diese der Vorteil der Internationalisierbarkeit gegenüber. Hier hat das Problem der Uebersetzung — daß geisteswissenschaftliche Terminologie kaum übersetzbar ist, zeigen etwa die verschiedenen englischen Aufsätze über Dilth. z. B. der von L. Stein (Phil. Rev. XXXIV), in dem „Erlebnis" mit „experience" und „to become aware" übersetzt wird — übrigens auch ein Grund für die geringe Wirkung Diltheys im Auslande — und der Muttersprache seinen Platz (zu letzterem alle Terminologie [Reg.] betreffenden Stellen in dem Werk Olschkis über die „Gesch. der neusprachl. wissenschaftl. Lit." (z. B. I 4 ff., 440 ff.).

258. XIII 145, s. A. 260.

259. So z. B. Wolffs „Logik" § 41b: „Ich verstehe eine Uhr . . ."

260. Sowohl nach seinem objektiven als seinem intersubjektiven Bezug: s. d. Folg. Vgl. V 501, Met. 91; Litt op. cit. 170; Ranke ed. Rothacker 42; Dilth. Einl. 59, sowie unsere Anm. 198, 202 u. 203 und S. 37.

261. Litt l. c., Met. l. c. Der Gegensatz zwischen „Verstehen" und „Begreifen" liegt hier nur unbewußt vor.

262. Met. 128: „Kraft" als constituens der Satzganzheit.

263. Haym op. cit. 671; Hamann VII, 13.

264. XIII, 145 u. das A. 41 gegebene H. Zitat, vgl. Dilth. VIII 103 u. A. 217. Der geistige Charakter der Natur ermöglicht das „Entspringen" der Kat.

265. VIII 193, Parallelen bei de Boor, 30 ff.

266. Im Gegensatz zu einer bei der Darlegung des personalistischen Zuges von Hs. Erkenntnistheorie zitierten Stelle (XXI, 89 f.), in der „Wahrheit, Güte und Schönheit" als ebenso wie „Freund" etc. gegeben bezeichnet wurden, sieht H. sowohl viel früher (IV, 9) als später (XVIII, 3) „Größe, Weite, Figur, Undurchdringlichkeit (wichtige Kategorie für den Realitätsnachweis!) Gut, Böse, Wahr, Schön, Falsch" (hier fehlen also die negativen Korrelate nicht) als „durch Vergleichsurteile gewonnene Ueberzeugungen", als „spät gefaßte Urteile" an.

267. Auch „abstrakte": „Springmeyer p. 38; vgl. III 144, XVII 328: eine der von Kant offen gelassenen Fragen.

268. V 505: besonders für das Verstehen von Epochen vgl. **Ranke** op. cit. 63; H. V 502, XVI 32 f.: s. S. 24 u. A. 92 sowie weitere Bemerkungen zum Begriff „irrationaler Rest" (s. Wach, Verstehen III Reg.); zum Ganzen auch den Abschnitt über die „Totalität des Gemütes".

269. S. A. 186. XVIII, 328; Siegel I, 22.

270. D. III 272; IV 59; 243, 246.

271. Ich erwähnte bereits, daß ich den Entwicklungsbegriff selbst völlig bei Seite lasse (A. 234).

272. W. Fischers Darstellung kann u. a. nicht darin zugestimmt werden, daß „**Hegels** und **Herders** erste Reihen auffällige Aehnlichkeit miteinander" hätten. Ueber die Erklärung, daß „bei dem offensichtl. Ausgehen Hegels von H.", das d. Vf. für die Erkenntnistheorie auch nicht im geringsten zu beweisen versucht, „jener die Entwicklung seiner Begriffe im Grundriß des Baues nur deshalb als Linie konstruiert habe, weil er die Aehnlichkeit mit H. verbergen wollte", braucht wohl kein Wort verloren zu werden. (Vgl. Haym II, 682; für den Zusammenhang beider Denker in d. Geschichtsphilos. hier nur: Stadelmann, H. p. 5). Ternar und Quarternar sind für jedes spekulative Kategorienschema das Gegebene. — Richtig und im Hinblick auf Erwähntes wichtig sind W. Fischers Bemerkungen über die beiden gemeinsame Grundlage im emanatistischen Denken.

273. Fischer, Hs. Erkenntnistheorie p. 73.

274. Wie das ein zahlenmäßig bestimmtes Schema zwangsläufig mit sich bringt: der fast reine Quaternarismus findet sich im deutschen Idealismus, der im allgemeinen das für die spekulative Dialektik geeignetere ternaristische Schema bevorzugt — man vergl. dazu noch Hbdts. und Goethes Polarismus, so hat man drei charakteristische Denkformen —, sonst nur noch bei Bardili.

275. Heinemann, um den Gegensatz zwischen Dilthey und Hegel zu bezeichnen: Fft. Ztg. 1925 s. D.-Bibliogr.

276. XXI 180 f. auch V 51, XVIII 328; Michalsky, II 17; Haym II, 667 — man denke auch an Dilth.

277. III 159; IV 8; XVI 523 f.

278. Ich setze also die Kenntnis von Hs. Kategorienlehre voraus und verweise für diesen Zusammenhang auf die lehrreichen Tabellen bei Siegel I — und in Hs. Metakritik selbst.

279. Kühnemann irrt, wenn er diese als die ursprüngliche bezeichnet (Hs. Pers. 235 f), auch hier ist natürlich wieder vor allem an Aristoteles und die grundlegenden Forschungen Trendelenburgs gerade dazu hinzuweisen.

280. Vor allem die Zeugnisse bei Rink.

281. Fischer 1. c. 73; Haym II 674.

282. Aehnlich negativ urteilt über die **Kategorienlehre** Hs. Kronenberg, p. 114 f.

283. Für eine geschichtl. Darstellung des **Kraftbegriffs** (s. S. 49 folg.) genügt nicht der Rückgang auf Leibniz' vis activa, vielmehr ist über die Begriffe virtus (Virtualismus!), actus und potentia auf die entsprechenden Aristotelischen zurückzugehen. Dilth. (V 53) hält diese Begriffe für besonders wirksam, weil sie „Systematisierungen des in der Sprache fixierten natürlichen Vorstellens" waren. Uebrigens ist damit wohl nicht gemeint, daß etwa dynamis etc. Lebenskategorien waren. VII p. 47 bezeichnet es Dilth. ausdrücklich als „Schranke des griechischen Denkens, daß es die lebendige Kraft nicht erfassen kann".

284. Uebrigens ist eine klare Scheidung von Sein und Dasein nicht immer zu bemerken: Met. 62 f., 68, 101 f., 238.

285. Met. 43, 62 u. ö.; Haym II 671; Siegel I 14.

286. Dilthey II 391 ff. u. ö. Als den ersten Vertreter des **idealistischen Monismus** bezeichnet Dilth. einmal H.: Schleierm. p. 694. Zur weiteren Erforschung dieser für die Geschichte der Geisteswissenschaften wichtigen Linie für unsern Zusammenhang speziell nur Haym II 265 ff. und Koch i. Euphorion XXXI, 204 ff.

287. Siegel XIV: Man denke an Locke. „Gesicht und Gehör bestimmen und beschränken unaufhörlich einander und geben dadurch der inneren Kraft, die beide zusammenfaßt, selbst Raum und Zeit" (H. XXI, 66). Die Romantik liebte besonders **Parallelisierungen** ähnlicher Art, so ließ Sailer dem Gesicht die Kategorie Nebeneinander, dem Gehör die Nacheinander und dem Getast die Ineinander (Herder!) entspringen. (Werner, Kath. Theol. 310); und Daub (op. cit. 12 ff.) bringt die punktuelle Zukunft mit dem Geruchssinn, die linearische Gegenwart mit dem Geschmacks- u. die sphärische Vergangenheit mit dem Gehörsinn zusammen. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

288. Das physiognomisch-dynamische Verständnis der Objektivation (Hbdt.!) drückt sich in der unermeßlichen Wirkung des Begriffs **„wirkende Kräfte"** (s. Anm. 344) aus. Spranger, um nur hier ein schon besonders bezeichnendes Beispiel zu nennen, spricht von den typkonstituierenden Einstellungen als „organischen Prinzipien" u. „w. K." — überhaupt von „innerer organischer Lebenskraft". Ich führe hier, da ich auf die Kategorie Kraft in ihrer geisteswissenschaftl. Auswirkung unten zu sprechen komme, nur folgende Aeußerungen Hs. an: „Das Seyn oder die Bestandheit (Dasein?) eines Dinges beruhet auf seinen wirksamen Kräften in einem Eben- und Gleichmaß, mithin auf seiner Umschränkung (s. S. 83" und „wodurch äußert sich die allgemeinste allverbreitetste Kraft des Körpers? — Durch Bewegung, mittels dieser offenbart sie sich selbst in Wirkung" (XXII, 52, 62).

289. XXI, 145. Kraft: Sein = Organ: Kraft.

290. Dieses ist spezifisch haptisch zu verstehen, besonders in den daraus entspringenden ästhetischen Kategorien in „Plastik", die auf — den Antikoloristen — Winkelmann zurück zu verfolgen sind, vgl. Friedmann, Die Welt der Formen pass.; Springmeyer l. c. 6 ff.; Siegel I 15; auch Dilth. versteht **„Gefühl"** oft im selben Sinne. H. ist die Betrachtungsweise nach den Kategorien optisch und haptisch nicht fremd: „Dem Geruch entlehnten die scharfsinnigsten Nationen ihre Bilder von der Sagazität des spürenden Kopfes, des reinen Gehirns, des aufstrebenden Muthes und Verstandes." XXII, 34; über den Zusammenhang von Sinnesqualität und Begriffsbildung vgl. dass. p. 22, sowie uns. Anm. 41.

291. Met. 98. Wie „Kraft wirkt und organisiert" (d. h. sich Organe schafft; Met. 67; Fischer l. c. 64; auch hier sei nur auf die Fülle der Beziehungen zu Hegel [WW. IV 159 ff.] hingewiesen), so „ward dem Menschen nicht zu metaphysischer Spekulation eine apriori Anschauung der Zeit, sondern um sich selbst zu zeitigen, um teils die eilenden Wasser seines eigenes Lebensrades treiben zu lassen, teils seine Interessen dem umgestümen Wogendrängen zu entreißen" (Michalsky II 34; Met. 61). Zur **Zeit**auffassung vgl. insbesondere im Hinblick auf die vorzügliche Untersuchung zu Hbdts. Begriff der hist. Zeit von Schultz (DVjft. VI 297 f: „rinnende Bewegung") Hs.: „Mein gegenwärtiges Moment endet ein voriges und fängt zugleich ein neues an" (Met. 66; ich kann leider nur darauf hinweisen, daß dieser Zeitbegriff dem Diltheys sehr nahesteht).

292. Met. 66, 145: 4a. und das heißt natürlich: der Realitätscharakter des Gegenstandes, auch eine beliebte Ethymologie.

293. s. Siegel I.

294. Friedr. Bouterwek, Apodiktik, Halle 1799; Idee einer Aesthetik 1806; über ihn Struck, Diss. Rost. 19. u. die erwähnte Abhandl. von Kauffmann über „Die Philosophie des Grafen Vorck".

295. I 194 f.

296. Hier wird also der von uns Seite 32 erwähnte alte Gegensatz von Voluntarismus und Intellektualismus relevant, dessen kategoriale Bedeutung auch für die Betrachtung der Philosophie der Gegenwart nicht gering ist.

297. „**Praktische** Philosophie muß mit der Praxis beginnen" (Apod. II 14). „Wir konnten den Kraftbegriff in der theoretischen Philosophie umgehen und eben dadurch fanden wir eine reine Theorie" (l. c. 52).

298. L. c. 32. vgl. die Darstellung dieses Verhältnisses bei Fichte: Dilthey, Schm. p. 264.

299. H.: „Ich habe noch keine Philosophie gekannt, die, was Kraft sei, erkläre". (VIII 177; die reale u. kategoriale Irreduzibilität auch IV 11). Bouterwek: „Alle Versuche, das Wesen d. Kraft durch Begriffe zu erklären, sind eitel" (l. c. 52). Solche Geständnisse wären auf Kantianischer Seite unmöglich.

300. Apod. l. c. Das Leben ist nach D. beständig sein eigener Beweis! — „Lebendige Kraft ist identisch mit Leben". Ganz ähnlich auch Rothe, Anf. d. christl. Kirche 1837, p. 2 f.

301. Für letzteres vergl. man bes. den Realitätsnachweis bei vielen Positivisten durch die „Voraussetzung der positiven Wissenschaften" z. B. bei Schuppe, dem Dilth. übrigens garnicht so fern steht.

302. „Le Moi s'identifie complètement avec cette force agissante" so M. de Biran (s. u.) zit. Renouvier, Le Personalisme p. 250; „Das Größte im Menschen ist die Kraft": Tholuck, Lehre v. d. Sünde 1825 p. 19, auf die Säkularisation des Begriffs komme ich unten zu sprechen. Die häufige Verbindung von **Widerstands-** u. **Ichgefühl** schon bei Leibniz (Epist. ed cit. 198; ferner Mill op. cit. III 5 § 2 u. D. V 6, VIII 15 s. S. 84 Vgl. Eisler I 866).

303. „Virtuel" sagt auch Biran l. c. 247.

304. Dieser bei Dilth. ungemein beliebte Begriff ist bei H. Kategorie. Hier kann man weder sagen: erkennt, noch erfährt.

305. Apod. l. c. 54, 60, 63, 67 f.

306. An dieser Stelle erweist sich wohl schlagend die Richtigkeit der Behauptung Frischeisen-Köhlers, daß es sich im **Realitäts-Problem** um die **Säkularisation** des Problems des Gottesbeweises handelt (Wissensch. u. Wirklichk. 230 ff., 238 ff.), dessen Behandlung in der Gesch. mit der jenes bis in die Einzelheiten erstaunl. Parallelen zeigt. Vgl. Koyré, Descartes u. die Scholastik auch K. Barths Schrift über Anselms Gottesbeweis. Man denke an den für beide Probleme gegenwärtig herrschenden Funktionalismus: Wie die alttestamentliche Gottesvorstellung abgelehnt wird, weil sie nicht mehr lebendig ist (nicht etwa unwahr), so liegt der einzige Realitätsbeweis z. B. für alle von der Existentialphilosophie her bestimmten Denker in der „Erschütterung" (s. Nikolai Hartmann). S. S. 90 f.

307. Natürlich nicht einfach im Sinne des „Fingerspitzengetastes", dem Dilth. mit Recht die Fähigkeit abspricht, „die lebendige (d. h. eigentl. Realität konstituierende) Kraft des Widerstandes zu erfahren" (V 102).

308. Vgl. Mill „Hamilton" Kap. X: On the different Theories resp. the belief in an external World.

309. Apod. II 63.

310. Neben sämtlichen Stellen, wo Dilth. von Biran u. anderen Anhängern dieser Schule spricht u. dem bekannten Werk von Benrubi den Anhang zu Renouviers Personalisme — R. ist selbst Virtualist —; Sur la



perception extrême et sur la force (240 ff.; die einschlägigen Termini: effort, puissance, force agissante etc.). Im Rahmen dieser Arbeit kann ich das über Deutschland hinausgehende Material nicht vorlegen. Für Frankreich vgl. ferner Picavet, Les Ideologues, dieser Name jedoch nur auf die französische Richtung anwendbar.

311. Aber in dieser expliziten Form in der Gesch. der deutschen Geisteswissensch. wohl auch nur dieses. Hier wäre wieder an die Verbindung von Virtualismus und Funktionalismus zu erinnern. Vgl. Söhngen op. cit. § 229.

312. H. rezensierte des Schotten Beatties (üb. ihn s. Brit. Encycl. III 402) „Versuch über die Wahrheit". S. auch Suphan Reg. z. Hs. WW unter: Beattie, Browne, Reid; ferner die Moralphilosophen Clarke, Home, Hutchson u. Shaftesbury, die ja auch mit der „philosophy of common sense" zusammenhängen. S. A. 49 u. 324.

313. Ueber die Beziehungen der **schottischen Schule** zum deutschen Idealismus vgl. K. Fischer, Hegel 230, 248 ff. Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, deren Geschichte noch zu schreiben wäre, deckt sich nur partiell mit den schottischen Intentionen. H. spricht von der „Philosophie des gemeinen Verstandes" von der man aufsteigt zu den „Höhen der abstrahierenden Vernunft" (I 417 ff.; auch Dilth. spricht vom „Gemein- u. Lebensgefühl" VI 158) und erwähnt den **sensus communis** öfters: 4. Wäldchen § 1, § 6; VIII 213, XXII 12 u. ö. Auch die Existentialphilosophie u. die Phänomenologie sind in gewisser Weise hierher gehörig: man denke an die in ihnen beliebten Begriffe „schlichte Anschauung", „Gegebenheit" usw.

314. s. New English Dict. VI 2, 799: 1); vgl. die von Dilth. V 100 genannten Werke, ferner aus der Gesch. Humes Essai (Reclam p. 85 A) u. Condillacs Traité.

315. „Une conviction intime et inébranlable; nous ne pouvons nous en défaire; plus fort pour le rejeter; toute l'évidence imaginable": das alles Bezeichnungen, die ich aus der von dem Biranianer Jouffroy herausgegebenen französischen Uebersetzung der Werke Reids für das Realitätswiderfahrnis entnehme. „Muskelsinn" ist schlechthin das naturalistische Korrelat zum „common sense" Reids, der nur mit „innerem Sinn' (s. u.) nicht etwa mit „gesundem Menschenverstand" übersetzt werden darf; auch Biran spricht von **„sens intime"**. Vor allem ist hier natürlich wieder auf den scholastischen Begriff des „sensus communis" hinzuweisen: vgl. etwa Garrigou-Lagrange, Les sens commun, Paris 1909.

316. „Der Freiheit"! s. S. 48 f.

317. Besonders deutlich bei Jacobi, dessen mehr oder weniger religiöse Wendung dieses Problems Bouterwek in seinem Alterswerk nachvollzog.

318. Vorläufer des Begriffs **Widerfahrnis,** den wohl zuerst K. Barth (Dogmatik I p. 292 f.) prägte, ist etwa Dilths. Begriff des Erfahrnisses (Erl. u. Dicht. 199 — solche Bildungen auf -nis liebte auch Hd. sehr).

319. Reids Hauptwerk heißt: „On the **active** powers (i. d. I. Aufl. intellectual) of man" 1788. Die Geschichte des Begriffs Seelenkräfte seit Aristoteles (Met. E. 2, 16; Eth. Nic. A 1102 a, b) ist für diesen Zusammenhang besonders wichtig. Vgl. nur etwa die Aeußerungen Mills zur schottischen Schule: „Hamilton" pass. u. „Logik" III, 5 § 11. Dem Erfahrnis der Activität entspringen die Kategorien „schöpferisch" usw.

320. Der Ausdruck von **Bergson,** auf dessen für diesen Zusammenhang besonders wichtige Abhandlung ich im Dilthey-Kapitel anläßlich des Funktionalismusproblems zu sprechen komme.

321. Krüger, Entwicklungspsychologie 21.

322. Innere **Erfahrung:** H. XIII, 66, 68; De Boor, H. 80; Götz, H. 14 f., 20, 167 f. Wie bei H. erscheinen bei Dilth. alle Erfahrungen als Derivate der innneren (V, 210, 247, 280, 332, VI, 140). Ferner erwähnt Dilth. den Begriff: V, 82, 144, 193, 243 ff., VI, 28, 175, 188, VIII, 178; Bw. 52: Ableitung von d. mittelalterl. Mystik (s. o.). Innerer **Sinn:** H. z. B. — immer soweit noch nicht erwähnte Zitate und Belegstellen — VIII, 181 f., XXI, 87; Goethe, Bulle l. c. 158 f., für Kant die Arbeit von Reininger, für Dilth. dazu den Begriff der „inneren **Wahrnehmung**" V, 62, 152, 254 f., VIII, 265, vgl. Tumarkin, D. 7 f.

323. Bergsons Zusammenhang mit M. de Biran hat besonders Benrubi mit allen historischen Zwischengliedern dargelegt.

324. Wahrscheinlich zuerst in George Turnbells des Anhängers der schottischen Schule, „Principles of M. S." 1740. Dieser Bedeutungswandel von **„Moral"** konnte sich nur in England vollziehen. Das Oxf. Dict. führt für „m. s." zuerst an Hobbes (1651) Wissenschaftseinteilung in „Geometry, Physicks and Morals (of natural right)". „Morals" heißt übrigens schon bei Chaucer „didaktisch". Zur weiteren Geschichte des Begriffs sein Gebrauch bei Hume u. Shaftesbury (Weiser 104 ff.), der den Begriff „m. s." vor allem ins Aesthetische wendet. (Hatch l. c. 73 f., 84, vgl. „Characteristics" Reg.). Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Uebersetzungen des Begriffes **Geisteswissenschaft** in der erwähnten Uebersetzung der Werke Reids durch Jouffroy wird „m. s." mit „science de l'esprit" wiedergegeben, ähnlich übersetzt L. Stein in dem erwähnten Aufsatz ins Englische „mental sciences" (p. 329), während Groethuysen in seinem Beitrag zu dem französischen Sammelwerk „La Phil. Allem." über Dilth. wieder die geläufigere „sciences morales" (so auch im Italienischen) bevorzugt. Durch die Darstellung Rothackers (am Anfang der „Logik") und Dilths. (VII, 86) ist bekannt geworden, daß der Begriff Geisteswissenschaften — Rocholl sagt noch 1892 „Geistwissenschaft" (R. Steiner) — durch die erste Uebersetzung von Mills Logik, deren 6. Buch ja über die m. s. handelt, im Deutschen den Ausdruck „moralische Wissenschaften" (z. B. Gervinus, Leben p. 277 und noch 1921 Willmann i. „Wissenschaft" p. 145; als historische Vorläufer kann man etwa Lessings Rede von dem „Reich des Witzes (!) das die schönen Wissenschaften und freien Künste ausmachen" [„Pope . . ."] den Begriff der klassischen Wissenschaften bei Wolf und der humanistischen bei Humboldt [WW. I 225] betrachten) ersetzt worden ist.

325. Besonders in der Verbindung mit der überaus scharfen Betonung des **Gegensatzes zu** den **Naturwissenschaften,** der ja eigentlich schon mit der Säkularisation des mittelalterlichen Dualismus bei Descartes gegeben war, bei den Schotten (Jouffroy Einl. z. op. cit. I p. XXVIII, vgl. bes. Reids „Essay on Quantity" 1748) als Geisteswissenschaften gelten (vgl. d. Anf. d. Met.) „grammaire, rhetorique, logique (unwillkürlich denkt man an das Trivium), morale et tous les beaux arts (der Gegensatz von „sciences" u. „lettres!") presupposants la connaissance de l'esprit humain" (Jouff. l. c. p. VIII, IL). In dieser charakteristischen Formulierung wird der Gegensatz zwischen Geisteswissenschaft im Sinne der theoretischen geisteswissenschaftlichen Psychologie und Philosophie (z. B. Dilths. 5. Band) und den diese „präsuponierenden" praktischen oder „positiven" Geisteswissenschaft e n besonders klar.

326. Immer wieder Anfang der „Metakritik" und praktisch die „Ideen". Auf den in der südwestdeutschen Schule beliebten Begriff **„Kulturwissenschaft**(en)" — der neben dem Begriff „geesteswetenschap" auch in Holland Eingang gefunden hat (etwa Ovink i. Jb. d. Univ. Utrecht 1913 p. 255), aber auch in Frankreich („science de la culture", jedoch wohl nur für den deutschen Begriff) gehe ich in diesem Zusammenhang nicht ein.

327. Met. 80.

328. Hier wäre z. B. an den Kampf gegen den Positivismus zu erinnern.

329. H. l. c.; Michalski II, 40.

330. Das hat nichts mit Hs. und der folgenden Denker Stellung zum **Causalitätsproblem** selbst zu tun (H. VIII 301; de Boor 60 ff. u. Haym II 237). Vielmehr ist hier eine der charakteristischsten Stellen für die Unterscheidung von Relevanz und sachlicher Richtigkeit. Man denke etwa daran, welche verschiedene Relevanz das Causalitätsproblem in der Gegenwart für die Neuscholastik, den Logizismus und die Existentialphilosophie hat.

331. Struck l. c. 136. Hbdts. Unterscheidung zwischen **„Causalität"** und **„genialer Kraft"** (St. 170, 191 a f.; Fichte: „Es gibt gar keine historische oder praktische Causalität, sondern eine lediglich intelligible der Gesetze" [WW. Bonn 1834 f., I 195]), zwischen „idealer" u. „mechanischer Causalität" (St. 283 vgl. 182; ebenso wie in den Begriffen „innere Logik" (s. A. 17), „inneres" oder „organisches Gesetz" [Dilth. Ethica 29] handelt es sich um übertragene Verwendungen der Begriffe) — „alle Begriffe stehen zwischen dem des **Gesetzes** und des **Ideales"** (Dilth. zit. Kauffmann l. c. 84) und nicht zuletzt von „Gesetz" und „wirkender Kraft" (Hbdt. I 89), die wesentlich individuell gefaßt wird, ist ein bereits recht differenzierter Ausdruck dieser oft rein spontanen Abneigung gegen den naturwissenschaftlichen Causalitätsbegriff. Auf neuere Aeußerungen zu dem Thema kann ich hier nicht zu sprechen kommen, man denke vor allem an Dilth. Vgl. etwa D. VI, 30, VII, 197, 202. Sehr wichtig auch Bw. 255, dazu Kauffmann, Yorck 232, und ferner Aeußerungen Litts in „Kant u. H.".

332. Vgl. die oben zit. Stelle: Apod. II, 52.

333. II, 32. Scheler geht darüber hinaus — übrigens in einer fein von Bergson unterschiedenen Weise, indem er „wie Causalität erst von Kraft, so physikalische Bewegung erst von vitaler Bewegung" ableitet. Umsturz II, 149 a.

334. Wenn auch Kant schon den begriffl. Gegensatz des **Mechanischen** u. **Organischen** festlegte (Ehlen AfGPh. XXIV, 25), so kann man doch sagen, daß die Gegenüberstellg. d. beiden Begriffe in dem Sinne, wie es heute die Neuromantik liebt, erst im Zusammenhg. mit der Romantik zu finden ist. So spricht Möhler von „mechanisch, lose und unbeholfener Zusammensetzung" (Summe) im Gegensatz zu „organischer Vereinigung". (op. cit. XII, Schlegel von dem Verstand als „mechanischem" gegenüber dem Genie als „organischem Geist" Ath. Fragm. p. 111). Dabei liegt ein gewisser Naturismus zu Grunde in dem Sinne, daß das „Gewachsene" dem bloß „Gemachten" vorgezogen wird, woraus dann u. a. auch die Uebertragung der Kategorie Organismus auf das Kunstwerk hervorgeht. Aber da noch Hegel („der Staatsorganismus, die vollendetste Maschinerie" Gesch. Ph. 168) und Fichte („der Mechanismus des menschlichen Geistes"), ferner auch Dilth. („Mechanik d. sittl. Welt" VI, 21; „der Geschichte" West. Mon. XXXVII, 444, Ethica 41) den Begriff Mechanismus ohne weiteres, wie es hier Yorck tut, auf die geist. Welt übertragen, kann man wohl sagen, daß der heute allgem. verbreitete Gebrauch erst der allgemeinen Abneigung geg. das naturwissenschaftl. Denken entspringt: man denke etwa an Spengler, Klages u. Frobenius. Zur Gesch. der beid. Begriffe vgl. wieder Eucken, Geistige Strömungen 119.

335. Wieder der Hervorgang des Bewegten aus dem Ruhenden, des nûs aus dem ôn.

336. Nicht etwa „Seyn", wie es gemäß dem Schema heißen müßte.

337. XXI. 62 f.

338. XIII, 47, 84, 86, 174.

339. XXI, 66.

340. XXI, 68.

341. VIII, 168 ff.

342. XXI, 66 ff.

343. Haym, 672.

344. „Die Geschichte erklären heißt ihre wirkenden Kräfte (s. A. 288) enthüllen“: Hegel op. cit. p. 47. Burckhardt bezeichnet es als die Aufgabe seiner Griechischen Kulturgesch. (I, 2), „die Gesch. der griech. Denkweise u. Anschauung zu geben und nach Erkenntnis der lebenden Kräfte, der aufbauenden u. zerstörenden zu streben, welche im griech. Leben tätig waren. Die entscheidende Frage, die er sich noch stellt, woher der Forscher weiß, „was konstant u. charakteristisch, was eine Kraft gewesen sei und was nicht“ (p. 5), legt sich der Funktionalismus (s. u.) nicht mehr vor (Gundolf [Shak. u. d. d. Geist, 285] will „Kräftegeschichte d. Geistes“ schreiben): ihm ist Kraft, was **in ihm** lebendig ist.

345. Explicite von „lebendigen Kräften“ spricht Dilth. da, wo der direkte Bezug auf das Erlebnis u. d. Symbolboden des Lebens bezeichnet werden soll (V 102, VI, 28, 117, 131). Mir scheint in diesem Begriff vor allem in sehr interessanter Weise der Begriff der existentiellen Relevanz vorgebildet zu sein.

346. „Hs. letzter Grundbegriff ist die Kraft“. De Boor, H. 115.

347. „Mit ihm läßt sich“, würde D. sagen, „etwas anfangen“ (VIII 36) — das ist das Wichtigste.

348. Dilth. VIII, 175.

349. Archiv I, 290, wo die Ableitung aus dem ästhetischen Pantheismus für H. und Goethe gegeben wird. „Die Entwicklung dieses Verhältnisses“ wird „eine andere Beweggründe (!) unserer Weltauffassung ausschließende Energie“ zugesprochen. Vgl. Rothacker Z.f.angew.Psychol. XII, 277.

350. Joachim Müller, A. f. Kult.gesch. 1932.

351. Logik 120 und Hochschulvortrag 25, vgl. Eucken, Geist. Strömungen 259, sowie die treffenden Bemerkungen Wätzoldts über Justis Hauptwerk, das wohl in großartigster Weise alle diese Gegensätze vereinigt: Dt. Kunsthistoriker II, 233.

352. Die dürftigen Ausführungen von Goldfriedrich in seiner Geschichte d Ideenlehre sind nun weit überholt durch Wachs „Verstehen“.

353. I, 86; Heinemann, Einleitg. z. Hbdts. anthropolog. Schriften p. LXVII. Belegstellen ferner bei M. Hübler, Hbdt. p. 15 ff.

354. Hinneberg, HZ. LXIII p. 23.

355. Wandlungen I, 717 ff. Zur Lage der Anthropologie im 18. Jahrhdt. ferner Hillebrand, Anthropologie I — dieses Werk erwähnt ebenso wie die von Daub, ferner Erdmanns u. Windelbands Geschicht. der Philosophie Hbdt. als Anthropologen überhaupt nicht; Dilth., der im 2. Band (p. 1—89, 416—493) eine Gesch. d. Anthropologie gegeben hat, erwähnt Hbdt. nur West. Mon. XXXII, 145 f. — dazu Spranger, Hbdt. 211 ff.

356. Die medizinische Anthropologie — vgl. die ausführl. Bibliographien von H. Lähr 1892 u. 1900 — ungerechnet. Den Namen Anthropologie schuf nach Hillebrand O. Casmann, gest. 1607; über ihn: „ADB IV, 54 und Stamler, v. d. Mystik . . . p. 80 u. 422.

357. I, 283. Fast wörtlich übereinstimmend Pestalozzi am Anfang der „Abendstunden“: nicht die einzige Uebereinstimmung dieser beiden Zeitgenossen.

358. Tagebch. I, 150 gegen Abel; vgl. Gudenberg, Hbdt. 195 ff. u. A. 208b. vgl. auch Moritz, Mag. f. Erfahrungsseelenkunde I, 1 p. 2.

359. I, 283.

360. Zur Gesch. des Begriffs **Bildung** außer Eisler u. der genannten vorzügl. Untersuchg. von Weil Eucken op. cit. p. 222, zu Sprangers an unserer Stelle natürlich grundlegenden Ausführungen vgl. man seine systemat. Darstellg.: Erziehung I f. Für Herder bietet Rudolph eine Materialsammlung. Hinweisen möchte ich für Hbdt. auf die weniger beachtete Beziehung zu dem Kleistschen Begriff „Grazie" (WW. Ed. E. Schmidt IV, 139.), den auch Schleiermacher übernommen hat.

361. Tgebch. II, 453 f.: Hbdts. Selbstbiographie.

362. I. 89, 386, II, 67.

363. Novalis, WW. II, 114: „Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat? Was ich verstehen soll, muß sich in mir organisch entwickeln" (vgl. A. 185). Hier ist deutlich Form = Entelechie.

364. „Zum Verstehen geistiger Vorgänge gehört die Tiefe geistigen Lebens." Heinzelmann, Mystik u. Gl. 7 u. a. Hbdt. sagt bisweil. auch „hohe (!) Menschlichkeit" (I, 290 f.), eine Formulierung, die ich jedoch hier nur streife, da sie das ganze Problem des Ideals involviert (s. S. 71).

365. Hbdt. I, 86, 386, II, 49; Zusammenhang mit Leibniz 103: Heinemann Hbdt. p. XXIII.

366. Bäumler, op. cit. 119 f.

367. Borinski, Antike 259. Vgl. die Definition von „angenehm" als dem, „was unser Daseyn erweitert, frei macht u. erfreut" (vgl.A.207, Kalligone 28). — Die folgende Diltheystelle aus Erlebn. u. Dichtg. 177 vgl. ferner 235 u. 439; VI, 109 f., 131, 244, VII, 228, VIII, 15. Dilth. hat selbst bemerkt, daß diese Haltung ästhetisch ausgerichtet ist. Erl. u. Dicht. 230.

368. An Li, I, 466; Spranger 82 vgl. ferner dessen Bemerkg. zu Hbdts. „unausgesprochener Ethik des Selbstgenusses", p. 419.

369. Außer Betracht bleibe hier die Lehre von der **„Belebung"** der äußeren (= toten) Wirklichkeit, wie sie etwa auch die auch wieder der Uebertragung spezifisch ästhetischer Verhältnisse — man denke an die in ihr verwendeten Beispiele — entspringende Einfühlungstheorie hat. In ihrem Sinne schrieb etwa Graf Yorck in ein Stammbuch: „Wandle alles Große und Schöne in eigne Lebenskraft" (Tageb. 42). Vgl. A. 206.

370. D. Einl. 21, wohl einer der ihn am deutlichsten mit dem Positivismus verbindenden Züge.

371. Hier sei wieder an die A. 49 erwähnte positivistische Lehre von d. **Kunst des Lebens** — Hbdts. Formulierung „den Menschen wie ein Instrument spielen zu können" wurde erwähnt — erinnert. Von der glatt aufklärerischen Abzweckung der Psychologie — man denke etwa an Engels Mimik —, oder die Art wie Nicolai die Lavatersche Physiognonik auf seinen Reisen verwandte, ist Hbdt. weit entfernt (vgl. Goethehandbuch II, 579).

372. VIII, 175.

373. Schleiermacher, Hermeneutik 173. Zum Verhältnis von Ss. und Hbdts. Psychologie vgl. Wach, I, 16. Hier wäre besonders an die Lehre von den praktischen Formen der Hermeneutik zu erinnern, für die die Stellen im Wachschen Werk im Reg. unter „Brief" u. „Praxis" zusammengestellt worden sind.

374. Hbdt. I, 382.

375. Etwa zum Problem der Massen I, 379, 385, sowie die ganze Nationalpsychologie Hbdts. Immer wird ganz im antiken Sinne (vgl. Aristoteles Eth. Nic. A 13, 1102, a 18 ff.) der Bezug auf den Gesetzgeber betont (I, 37).

376. Vgl. Ehrhardt, Hbdt.388. Nach Dilth. ford. schon Bacon, daß man aus der Geschichtsschreibung Charakterologie lernen solle (D. II, 447; Hbdt. I, 255 f.).



377. Hbdt. V, 334 ff. Dilth. Erlebnis 211 f. u. II, 438. **Außer Bacon** sei als Kuriosum auf des Martinus Pollich von Mellerstadt „Lacomismos“ 1504 verwiesen, worin die Studien der allgem. Lit. „die er nach Art der damahligen Zeiten Poetica nennt“, überhaupt als Grundwissenschaft gefordert werden, ja die Thesis aufgestellt wird: „Poetica sua certitutine stabilit principia omnium scientiarum“ (Köcher, Unschuldige Nachrichten, Leipzig, 1716, p. 378). Ferner wäre hier an die von Herder gelöste Preisaufgabe der Bayrischen Akademie von 1779 zu denken, die nach dem Einfluß der schönen auf die höheren Wissenschaften fragte.

378. Herder VIII, 171.

379. I, 255, Stück 9; II, 347 ff. vgl. ferner Schiller an Goethe 4. 4. 97, sowie das nicht besond. ergiebige Buch von Paul Nerrlich, Das Dogma von klassischen Altertum i. s. gesch. Entw. Lpz. 94, bes. p. 183—323.

380. II, 53.

381. Heinemann, Hbdt. XXXIX — ein Nachklang bei Dilth., V. 230.

382. Lietzmann vermutet wohl mit Recht: Goethe.

383. s. S. 33. Spranger hat auf die ästhetische Färbung dieses Begriffs bei Hbdt. (p. 419) hingewiesen vgl. A. d. Fuente p. 191 ff. u. A. 159.

384. Herder, XIII, 154 ff., XVII, 241 ff.; für Hbdt. natürlich das Sprangersche Werk. Der **Humanitätsbegriff** zeigt am typischsten die neuestens von Erwin Reisner (Kennen, Erkennen, Anerkennen, 1933 s. A. 551) immer wieder in der Geistesgeschichte bemerkte optimistische Umdeutung von an sich zu Resignation stimmenden Erfahrungen: so hier der Beschränktheit auf den Menschen, was natürlich nur eine formale Bestimmung des Begriffs ist.

385. B. d. Aktualität d. Probl. verzichte ich auf Parallelen a. d. Geistesgesch. d. 19. Jahrh. bes. bei Dilthey.

386. s. A. 75; Hbdt. II, 4, 45, 109 u. ö. ferner Spranger 138 f.

387. Hbdts. Verhältnis zur Logik war kein gutes (II, 143). Eine strenge Erkenntnistheorie wollte er garnicht geben, das ist auch für sein Kategoriensystem zu beachten.

388. Als zeitgenöss. Parallele nur etwa Schleiermachers Aeußergen. i. „Dtsch. Lit.“ Reihe Romantik VII („Lebenskunst“!) p. 18 f.

389. Hbdt. IV, 72. Parallele Anwendungen der Kategorie **Ineinander** auf das Verhältnis von **Denken** und **Fühlen** bei Hbdt. (Spranger 82 ff., vgl. auch „Je ideenreicher die Gefühle des Menschen, desto gefühlvoller seine Ideen“ Hbdt. I, 108), Jacobi u. Novalis (Fragm. 606) auf das von Vorstellung und Denken (Dilth. VI, 145), von Verstand und Phantasie („wirklichkeitsschaffender“ Nov. Fragm. 92 u. Hbdt. St. 408), von **Denken** und **Sprache**, das schon Herder (I, 396 ff.) bilderreich ausgesprochen hatte (vgl. Hbdt. St. 452; Schleierm. Herm. 152 u. a.), vor allem aber auf das Verhältnis von **Spontanität** und **Rezeptivität** (vgl. Herders Kritik an Kant; Hbdt. VII, 55, St. 167, 391 u. bes. 539; Dilth. Schleierm. 209). Immer liegt der Polaritätsbegriff zu Grunde.

390. Hbdt. II, 87; Dilth. West. Mon. XXXI, 604, wo fortgefahren wird: „verbunden mit unbestechl. Wirklichkeitssinn u. klarem Willen“.

391. „Instinktiv verwirft Hbdt. die Vernachlässigung des Materiellen gegenüber dem Formellen, die Trennung dessen, was in der Natur vereint ist: etwa von Leib u. Seele, oder Verstand, Herz u. Willen, nicht aber um damit nun überhaupt die Ratio oder das Formale zu beseitigen, sondern um Beobachtung u. Erfahrung an die Stelle deduktiven Ableitens zu setzen u. um damit zu einem neuen fruchtbareren Begriff der Form zu gelangen.“ Heinemann, l. c. p. XIV f. Vgl. A. 116—119.

392. I, 259.

393. I, 285.

394. V, 130: „In der Ausbildung eigener Erfahrungsweisen sind die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften beeinflußt gewesen". Vgl. dass. 83, 260.

395. Dilth. DRdsch. IL, 139; ferner bei Mill von Höffding bemerkt (Engl. Phil. 49).

396. Sigerist, Einf. i. d. Medizin p. 51.

397. Eine Geschichte d. **Vergleichsmethode** in den Geisteswissensch. fehlt, vgl. etwa Rothackers Einl. 134 f. u. Wach, Verstehen. Die Brunswigsche Arbeit „Das Vergleichen u. d. Relationserkenntnis" (Leipzig 10) ist ebenso wie des Verf. Diss. über das Erklären (1904) rein system. logisch.

398. Hbdt. I, 384, vgl. Krüger, Entwicklg. Psychol. 3 ff.

399. s. bes. den Forschungsbericht von Ipsen (1932) u. Weisgerbers „Muttersprache" 149 ff.

400. Wieder Wach, Verstehen. Für d. Kunstwissenschaft betont die zentrale Stellg. Tietze auch Lützeler, op. cit. 74a.

401. Einl. 114, ferner V, 280, 304 ff. u. ö. Betonung d. zentral. Stellg. i. d. Geisteswissensch. vgl. auch Spranger, Lebensformen, p. 28.

402. III, 353 ff.

403. Vorschule = WW. XVIII, 14.

404. s. Scherer, Kl. Schriften I, 9 u. Poetik 67. Dilth., Sch. West. Mon. XL. 577.

405. II, 89. Schon Yorck s. Kauffmann DVjft. VIII, 314. Historisch wäre zu bemerken, daß zwischen berechtigten u. unberecht. Vergleichen durch die scholast. Kategorien des Essentiellen u. Akzidentellen leicht unterschieden werden könnte.

406. Vgl. vor allem E. Schmidt, Rektorrede Bln. 1909, p. 7, ferner d. charakterist. Abgrenzg. gegen Hegel bei G. Müller, Ren. u. Bar. 65.

407. Spranger, Hbdt. 22, 143 f.

408. Vgl. insbesondere die in d. Ausgabe von Giese im Anhang zusammengestellten Zeugnisse.

409. Goethe, Fragm. Natur. „So natürlich es dem Menschen scheinet, daß alles wirkende Person sei: so kann er sich auch keine andere Art der Wirkung, als die in seiner Natur liegt, Thätigkeit u. Leiden, Empfangen u. Geben, Liebe u. Haß, am Ende endlich nichts als die G e s c h l e c h t e r denken, in welche die Natur ihre beliebtesten Wesen getheilt hat . . . Die Natur ward zum Kampfplatz verschiedener gegenseitig sich einander einschränkender oder einander bestehender Kräfte". Herder XV, 534 f. Gegenüber der romantischen u. neuromantischen, in der Auffindung von Parallelen eine erstaunl. Scharfsinnigkeit entfaltenden Geschlechterphilosophie — man denke etwa heute an Klages — muß Hbdt. scharf abgegrenzt werden. Mit Recht wandte sich Hegel schon i. d. Vorrede zur Phän., p. 40, gegen das sehr bequeme Denkschema, alle mögl. Gegensätze u. Polaritäten auf einen zu reduzieren, wie wir das heute wieder in den meisten Typologien haben, die z. T. Tagesbedürfnissen entspringen.

410. I, 317.

411. G. heißt im Folgenden, daß sich diese Kategorien auch in dem überraschend mit Hbdt. zusammenstimmenden Kategorienschema von Guardini (Der Gegensatz 1922) wiederfinden. I, 329, 284, 317 u. ö.

412. Simmel, Philos. der Kunst, 31 = Hbdt. III, 7. Die Dilth.-Stelle findet sich V, 79.

413. I, 326 u. 328. Das Bild v. d. Begattung I, 108. Ferner vgl. zum Problem d. Wechselwirkg. von Form u. Materie die reichhaltige Arbeit von

Aus der Fuente, wo der ästhetische Zug bes. deutl. wird, p. 226. Die Hegelstelle WW. IV, 81. Vgl. A. 117.

414. I 284: Wechselwirkung.

415. I, 331.

416. I, 322, 312. Bes. ist hier der zunächst paradoxe Begriff „innere Form" zu nennen, dessen histor. u. systemat. Behandlung ich hier aussetzen muß.

417. I, 314. Hier darf wieder an das Herderkapitel erinnert werden.

418. Welche Anregungen Hbdt. mit seinen Begriffen Form u. Stoff, Inneres u. Aeußeres, Sein u. Tätigkeit für die Sprachwissenschaft gegeben hat, kann in dies. Zusammenhg. nicht berührt werden. Vgl. Steinthal, Logik § 80. s. A. 416.

419. „Im Inneren liegt der Grund des Aeußeren" Herder XIII, 129. „Das Aeußere wird durch ein Inneres beseelt oder ein Inneres durch das Aeußere sichtbar und anschaulich gemacht". Dilthey, (VI, 175), der „die Einheit von Innerem und Aeußerem" als „das Vehikel der ästhetischen Weltansicht" bezeichnet. Dass. 117. Vgl. A. 208b.

420. Bekannt ist, daß der Begriff **Chiffre** der Grundbegriff von Jaspers Philosophie ist. Zur Erläuterung seiner Begriffe „transparent" und „opak" vgl. man etwa folgend. Stelle aus dem f. d. Existentialphilos. unerschöpfl. Rilke: „Er war gewöhnt, durch die immer transparentere Gestalt der Geliebten die Weiten zu erkennen, die sie seinem unendlichen Besitzenwollen auftat" (Malte 294). Das panentheistische Motiv zu dieser Betrachtungsweise hat mit Recht Nebe in seiner Rezension des Jasperschen Werkes (Zw. d. Zeit. X, 379, s. auch Spranger, Hbdt. 196) — das ist für unsern Zusammenhg. allgemeingültig — nachgewiesen. Zum Begriff entziffern vgl. Schopenhauer: „Jedes Menschengesicht ist eine Hieroglyphe (vgl. A. 196), die sich allerdings entziffern läßt, ja deren Alphabet wir fertig in uns tragen. Die Entzifferung ist eine große und schwere Aufgabe." Parerga § 377. — „Chiffre" u. „Entziffern" schon b. Hamann, WW. ed. Roth I, 131 f., 138, 148.

421. Hbdt. Tageb. 157 f.: 1789.

422. Bonaventura, Hexaem. II 20 u. ö.

423. Dilthey, Schleiermacher 405 f. Dieser Gedanke hat sich wohl am längsten in der Geschichtsphilos. gehalten.

424. Novalis, Fragm. 363: „Alles kann zum O r g a n werden"; vgl. dazu die Grundlehre des romantischen Okkasionalismus, die Carl Schmidt (Polit. Rom. p. 24) formuliert: „Alles kann Anlaß (= Durchbruchstelle) zu allem werden". Herder beschränkt dieses „Alles" auf den Menschen (Met. 85), ebenso Hbdt. II, 34. Vgl. S. 35 oben.

425. Dilthey, Ethica 23.

426. Was das alles heißen kann, zeigt eine Anm. von Lazarus in seinem Aufs. „Ueber die Ideen in der Geschichte". Z. f. Völkerpsychol. III, 437.

427. Vgl. Weiser; Cassirers „Platonismus" und Weil, op. cit. 34, 37.

428. Für **Herder** verweise ich ein für allemal auf die ausgezeichnete Zusammenfassg. bei Kohlschmidt: „Für das häufig verwandte „innig" mögen einige wichtige Verbindungen mit **„inner"** hier zur Sprache kommen, in denen Hs. ganze kritische Grundtendenz (?) transparent wird. Diese Tendenz will immer v o m I n n e r s t e n a u s gehen und auf das Innerste v o r stoßen. Wie der Mensch unter der geheimen Gabe des „inneren Wortes", der „inneren Sprache" steht (VIII, 197), d. i. (!) der eigentliche Trieb zum Sprechen, so hat er auch ein „inneres Ohr" (V, 160; man vgl. unsere Beispiele D. Vf.), um das ihm im Kunstwerk (!) Zugesagte in seiner eigentl. Meinung aufzunehmen. Denn das W e r k ist immer Ausdruck inner-

lichster Energien: wie es für den Dichter Ehrung ist, ihm „inneren Sinn" (IV, 308) und „innere Fülle" (317) zuzuerkennen, so spiegelt das Werk seinerseits „innere Empfindung" wieder (V, 163; Physiognomismus in seiner ästhet. Provenienz). Ihm eignet „innerer Geist" (332), „innere Art", (XV, 221) u. „inneres Gewicht (I, 451). Umgekehrt kann ein Werk „tiefere (!) Furchen (vegetativ!) der inneren Kultur" ausheben (XXVII 5). Es handelt sich hier garnicht nur um Pleonasmen, wie von außen scheinen könnte, sondern um eine konsequente Bezeichnungsdurchführung für eine von Herder im „unendlichen, indefinissablen" Schönen gesehene und im Stil unwillkürlich (s. A. 27) zur Anwendung gebrachte letzte Höhenlage" (p. 13). Mit Recht weist K. auf den parallel. Gebrauch von „geistig" hin — für die neueste Gegenwart ist vielleicht interessant, daß sich der Ausdruck ‚geistige Situation" — in Jaspers' Buch liegt doch sehr deutl. der Gegensatz zwischen „inner" und „äußer" zu Grunde — schon bei Herder findet: XXIV, 203. Für **Hbdt.** gebe ich hier nur einige Belegstellen, da sich andere ja mit Leichtigkeit in fast jedem geisteswiss. Werk in großer Zahl aufgreifen lassen: „I. Erkenntnis": St. 169, „Bewegung": St. 349, „Tätigkeit": St. 218 u. ö., „Gefühle": ibid. „Empfindung": St. 358 u. ö., „Brief": St. 361. — Allgem. über den Begriff „inner" im Kritizismus: Krug, Wb. I, 62; Mellin, IV, 481 ff. Ich verweise zurück auf die Anm. 17 üb. d. Begriff „innere Logik".

428 b. Der Ausdruck von G. Mueller s. Dtsch. Vjft. IV.

429. Karl Barth, Römerbrief.

430. Auch hier wieder nur Beispiele für Herder u. Hbdt.: Der Gegensatz von **Höhe** u. **Flach**heit liegt der Bezeichnung der Seele als einer Verbindg. höherer u. niederer Kräfte zu Grunde: Herd. VIII, 192f. (s. A. 159) = Dilth. VII, 17, charakterist. dagegen Barth op. cit. 415, während der von **Oberfläche** u. **Tiefe** Hbdts. Rede von der „dunklen, unenthüllten Tiefe der Sprache" (St. 292, 25 f.), die aus der „Tiefe des Geistes" (348 = Dilth. VIII, 65), oder „der Menschheit" (St. 189 = Dilth. VI, 189) hervorgeht. Vgl. hier auch den Ausdruck „unergründlich": „eine als u. anerkannte Ursache" (St. 192), „die unergründliche Tiefe eines anderen großen Daseins" (Dilth., Erl. u. Dicht. 235), dazu Dilths. Rede von „musikalischer", „metaphysischer", „dunkler" (!) „Tiefe" (V. d. d. Dicht. 192, 206 f.). Er spricht ferner von der Fähigkeit, „tiefer zu fühlen" (V, 235), von der „Tiefe der menschlichen Natur" (VI, 189), charakteristisch auch die Verbindung von „Tiefe u. Reichtum" (eines Zusammenhanges: VI, 287 u. a., zu der man etwa im Hinblick auf den Begriff „irrationalen Kern" Hbdts. „unerreichte Tiefen des Gemütes" stellen kann: St. 254 u. ö.; Dilth. Erl. u. Dicht. 184.

431. „Immer tiefer zu dringen, immer höher zu steigen, ist die Lieblingsneigung der Philosophen": Friedr. Schlegel, Ath. Fragm. p. 82. — Zu der hier offenbaren Unklarheit in der Verwendung des Begriffes Tiefe vgl. J. Volkelt, Vers. ü. Fühlen u. Wollen, 54 ff. sowie Vierkandt, Gesch. Philos. i. Dessoir's Hdb. p. 929 ff.

432. Die von Max Weber einmal treffend als **„Ueberterminologie"** bezeichnete Hochflut in Begriffen, die mit Ueber zusammengesetzt sind — an keiner Stelle ist wohl der prometheische Grundzug dieser ganzen Terminologie deutlicher — leitet sich von Nietzsche her. Zu seinem Begriff des Ueberhistorischen bemerkt R. M. Meyer (Nietzsche, 1913, p. 270): „Seine Sprache bereitet sich langsam auf das Schlagwort „Uebermensch" vor: schon früh hat er von „Hyperintellektuellen" und „Ueberhellenen" gesprochen, bald auch von „Ueberdeutsch", nun kommt die Neuprägung „überhistorisch" — sprachliche Symptome einer unbegrenzten Höhensehnsucht" — wie der Turmbau zu Babel. Gerade zu dem Ausdruck überhistorisch, den die Geschichtsmythologen lieben, („höhere Wirklichkeit": Bertram, Nietzsche p. 1) darf hier eben ein Wort Nietzsches gestellt werden: „Wagner hat einmal gesagt, daß er nicht nur Musik bieten wollte, sondern

mehr — unendlich viel mehr. So spricht kein Musiker". „Ueberhistorisch" das sagt kein Mensch mit einem lebendigen Verhältnis zur Geschichte und zur Vergangenheit.

433. Wie in dem Begriff innere Logik (A. 17) der Absolutheitsanspruch der traditionellen Logik geleugnet wird, so sind die Ausdrücke „innere Zwecke" (Hbdt. St. 332; Dilth. VI, 50), „i. Wert" (D. VI, 41), „i. Princip" St. 246 f.) der typische Ausdruck des ästhet. **Immanentismus,** der keineswegs individualistisch ist, sondern in bewundernswürdigem Optimismus eben das Innerste, Tiefste mit dem Allgemeingültigen („im höchsten Sinne") gleichsetzt (s.S.71), währd.d. Ausdrücke „innere Ursache" (D., Schleierm.358), „i. Zusammenhang" (St. 168; Schiller op. cit. 9. 7. 96; Dilth. VI, 228) aut die virtualistische Auffassung der Individualität als eines autonomen Kraftfeldes (Monade) hindeuten.

434. II, 55.

435. II, 347 auch 70: „gegenüber den zweideutigen und dunklen so oder anders gekrümmten Umrissen".

436. Baader, Tgb. I, 343. Zu den nicht mechanischen Kräften wird dort auch das Leben gerechnet, dazu vgl. Schultz, DVjft. VI, 308 ff.

437. „Linien ziehen im beständig strömenden Fluß", Dilth. VII, 280 = Misch, Phän. 99. Spranger glaubt geradezu, daß dem, „der nicht den Mut hat, rationale Linien durch den Zusammenhang d. Lebens zu ziehen, der Mut zur Wissenschaft u. z. Denken fehlt": Lebensformen IX. Aus derselb. Richtg. nenne ich nur Eucken, Erk. u. Leb. 43, 45; Litt, Phil. d. Gegenw. p. 67. Misch spricht auch gelegentl. v. „fixierenden Blick" (op. cit. 41).

438. So ist etwa der folgende Satz zu verstehen: „Napoleons Gesicht drückt mehr intellektuelle als moralische Eigenschaften aus": Tgb. I, 377.

439. II, 62, 67.

440. Herder: Haym II, 206; Goethe: WW. Hempel 33, 7.

441. II, 4, 61 f. Aehnlich wird heute in der Vitalphilos. nur dem Geist — „l'intelligence qui ne se représente clairement que l'immobilité" (Bergson, Evol. 169) — die Fähigkeit, Bewegung wahrzunehmen, abgesprochen.

442. „Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken dieser inneren Unmittelbarkeit sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert": Hegel Enz. p. 27. vgl. dazu die leider i. dies. Zusammenhg. nicht wiederzugebenden Ausführungen N. Hartmanns üb. „Aristoteles u. Hegel" i. Beitr. z. Phil. d. d. Ideal. III, 1923, p. 10 f.

443. z. B. St. Gilbert, J. Joyce 1931 p. 9, 14 f. In der französ. Lit. denke man etwa an M. Proust.

444. V, 369, 433 ff., VII, 160, 178, St. 265.

445. Schultz, op. cit.

446. II, 62, 67.

447. Dilth. VII, 281.

448. Kawieinleit. Ed. Pott 112.

449. Introd. à l'Histoire de la Litt. Angl.

450. Dilth. IV, 12. Noch glücklicher ist vielleicht folgende spez. physiognom. Darstellg. bei Herder — man vgl. irgend eine der völlig statischen, der — ein von Herder u. Hbdt. abgelehntes Verfahren — Betrachtung von Silhouetten entspringenden Charakteristiken Lavaters: „Der Kopf z i e h t sich aus der plumpen Runde in ein schöneres Oval, die Farbe w i r d frisch, wohl gegliedert t r i t t die Nase h e r v o r: das Auge w i r d l e b - haft, das Ganze m u n t e r". Weitere Stellen für Herder führt die sich des öfteren dem dynamischen Charakter seiner Sprache widmende Arbeit von Kohlschmidt auf: p. 14 ff., 20 ff., 49 ff. vgl. Ideen 214.

451. Wätzoldt, II, 58. Aus neuester Zeit nenne ich auf speziell physionomischen Gebiet die Versuche von Ph. Lersch „Gesicht und Seele", München 1932.

452. z. B. die typische Schilderung VII, 145.

453. z. B. I. 327: „Die Begriffe sind deutlicher (!) geschieden, stehen aber in weniger leichter Verbindung" (vgl. A. 467).

454. Hbdt. I, 284, 327.

455. Fichte, WW. V, 414.

456. Schmoller in seinem Jahrb. VII, 252 in der Dilth.-Rezension.

457. Misch in der Einleit. zu Bd. 5, p. c. „Zwischen der W ä r m e historischen Lebens und den Ordnungen der Vernunft oder gar der kalten Gesetzmäßigkeit ist eine Kluft" (Rothacker, Einl. 288). Vgl. A. 153.

458. Der Gegensatz ist schon sehr alt. Luther unterscheidet z. B. affectus von f r i g o r einem philos. Gegenstand gegenüber (WA. 669) und sagt — also wieder eine Säkularisation —: Haec verba tua sine Christo sine spiritu ipsa g l a c i e frigidiora" (WW ed. Clemen III p. 104). Ich verzichte auf die jederzeit beliebig aufzugreifenden Beispiele aus der deutschen geisteswissenschaftl. Lit., zumal ich ja schon in anderen Zusammenhängen zahlreiche gegeb. habe, möchte nur etwa noch folgendes Wort Bergsons anschließen: „La pensée la plus vivante se g l a c e r a dans la formule ... La lettre t u e l'esprit" (Essai sur les données . . . p. 132, 138). Vgl. A. 75.

459. Ranke, Deutsche Gesch. III, 8.

460. Ovink, De zekerheid van menschelijke kennis (Zutphen 1928) p. 59 dazu p. 245, wo sehr treffend gerade die kalte Nüchternheit als Garant der Objektivität — gegen alle Gegenwartsströmungen — erscheint. Hier sei nur noch auf ein auch in anderer Hinsicht bereits erwähntes Problem eingegangen: In merkwürdiger Uebereinstimmung sprechen Steinthal (ed. Hbdt. p. 15) und Yorck (Tgb. 10) vom Reich der „klaren aber kalten Gedanken im Gegensatz zur warmen und tiefen **Mystik"**. („Mysterien sind weiblich; sie verhüllen sich gern, aber sie wollen doch gesehen und erraten sein": F. Schlegel, Ideen.) Der Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik ist außerordentl. oft auf den zwisch. warm u. kalt, klar u. distinkt, weich u. hart, tief und flach, dunkel u. hell u. zuletzt weiblich u. männlich reduziert worden. So sagt etwa Ehrle, daß die Quellen des Denkens des Aquinaten „aus den spiegelklaren Eiswänden der Gletschertore" hervorsprudeln (Neuere u. neueste Scholastik, p. 7). Von der deistischen Religion sagt — hier der Gegensatz Pietismus-Aufklärung — Adickes: „Sie ist wie ein gleichmäßiges, ruhiges L i c h t, das leuchtet, ohne zu e r w ä r m e n". (Char. u. Weltansch. p. 43). Wenn „Rankes histor. Streiflichter unanfechtbar aber kalt wie Sonnenstrahlen an hellen Frosttagen" genannt werden (Pauli i. Prjb. VI, 535), dann denkt wohl jeder an das herrliche Wort Kants vom „klaren, kalten Wintermorgen", eben des Kant, der in der Herderrezension schon die klassische Formulierung gab: H. „neige zu d u n k l e r F e r n e (Tiefe!) statt k a l t e r Beurteilung".

461. An Li II, 133. Man denke an die in anderem Zusammenhg. erwähnte Gedichtstelle bei Goethe: „Innere Wärme, Seelenwärme, Mittelpunkt", die bes. deutl. den zu Grunde liegenden Relevanzboden symbolisiert. Für das Folg. überhaupt ist Goethes Wortgebrauch, wie R. M. Meyer (p. 3 ff.) gezeigt hat, recht ergiebig.

462. Dur u. Moll parallelisiert Hoffmannsthal mit Klassik u. Romantik (Buch der Freunde p. 27).

463. I, 327, 341. Auf den Begriff aufklärend komme ich gleich im Zusammenhang mit den optischen Begriffen zu sprechen.

464. Hbdt. WW. II, 2 f.

465. In seiner Novelle „Die Heilige Cäcilie" vgl. dazu die Charakteristik der Musik bei Dilth. (VIII, 220), sowie die für einen ganz bestimmt. Typ v. Denkern bezeichnende Polemik gegen die Musik zugunsten des Wortes. An dieser Stelle darf gesagt werden, daß die beliebte Parallelisierung von **Protestantismus** und **Katholizismus** mit männlich und weiblich (wohl zuerst M. Spahn in „Die Fackel" Nr. 145, Wien 28. 10. 03) nicht glücklich ist, wenn man bedenkt, daß gerade die Musik zeitweise eine ausgesprochen, ja d i e protestantische Kunst war.

466. **Stärke** und **Anmut, formositas** und **venustas** sind Explikationen von Hbdts. Grundgegensatz, I, 321 f. u. 336. Stetigkeit u. Rastlosigkeit ebenfalls, 333.

467. Vgl. hier Jean Pauls Charakteristik von Raphaelas Wesen in „Flegeljahre" am Schluß des 33. Kap.

468. **Trennung** u. **Verbindung** sind wieder Kategorien, die dem Grundgegensatz Hbdts. entspringen (I, 323). Hbdt. sagt von sich selbst: „Wenn ich zu irgend etwas mehr Anlage als die Allermeisten habe, so ist es zu einem Verbinden sonst gewöhnlich als getrennt angesehener Dinge, einem Zusammennehmen mehrerer Seiten u. dem Entdecken der Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen" (z. B. an Wolf 23. 12. 96; alte Ausgb. V, 173). So fühlt sich ganz entsprech. Hbdt. Schiller gegenüb. als weiblicher Teil: An Li I, 115, 196, 248.

469. Hier ist an die Kategorienpaare **Bestimmtheit** u. **Schönheit** (A. 466) einerseits, **Form** u. **Stoff** andererseits zu erinnern. Immer wieder sehen wir die Ueberkreuzungen der Gegensatzpaare (I, 352, 323 u. ö.).

470. Die Verbindung der Lichtmetaphysik mit dem Pantheismus auch bei Ranke — natürl. handelt es sich um Hinneigung, nicht um eindeutige Bestimmtheit — hat Masur, Rankes Begriff der Weltgesch. p. 57 ff. aufgezeigt.

471. Herder IV, 12, der heute wieder beliebte Ausdruck auch bei Steinthal (Urspr. d. Spr. XI).

472. Die Lehre vom Lumen p. 20. Vgl. Scheler, Wissensformen 63 und Kohlschmidt p. 42 ff.

473. VIII, 192 f., 245. Vgl. auch „das Licht des Verstandes" (V, 2). Jean Paul spricht von einem „dunklen" vom Künstler noch nicht „erhellten" Leben (op. cit. § 2), ähnl. sagt Dilth. von Walther: „er verwandelte alles in die reinste, klarste, hellste Form" (V. d. Dicht. p. 73).

474. V, 68; zur Uebertragung des Begriffes **„dumpf"** auf die vorlogische Sphäre vgl. Boucke, Goethe, p. 208 f.; R. M. Meyer, Goeth. Wortgebrauch, p. 3 ff.

475. Herder, IV, 31.

476. West. Mon. 37, 444; 31, 366; von „dunkler Tiefe" — auf die Verbindung der gradualistischen u. luminarist. Terminologie wiesen wir des öft. hin — spricht er ferner schon in d. Jugendtagebüchern (p. 16).

477. St. 205 u. ö. Ueber den Vergleich d. **Lebens** mit d. **Flamme** — außer den folg. Ausführungen im Text denke man an die wesentl. Auseinandersetzg. Goethes mit dem Sturm u. Drang in „Ilmenau": „Ich brachte reines Feuer vom Altare, was ich entzündet, ist nicht reine Flamme" — wieviel ist hier bloß noch Metapher? — vgl. R. M. Meyer im Goethe-Jb. XIX, p. 190. Dieser Vergl. findet sich, wenn man nicht schon an den altchristl. Vergl. des Lebens mit einer Kerze denken will, auch i. d. schott. Schule.

478. Hbdt. St. 204, 175.

479. Haym, I, 149. Wir haben noch den Ausdruck „anfeuern", der bei Herder erscheint: XXX, 63, XXXII, 33, 92.

480. St. 300 u. ö. Aehnl. bei Wegelin: Wach, III, 47.

481. Ethica 17.



482. Hier denke man an so charakterist. Begriffe wie „finsteres Mittelalter" (Die unsererer Betrachtung äußerst nahestehende Monographie dieses Schlagwortes von L. Varga [Wien 1932] gibt ausgezeichnet seine histor. u. system. [p. 5 f.] Ableitung aus der „altchristlichen Lichtsymbolik". Der Gegensatz zu „Aufklärung" bes. p. 126), „Aufklärung", die sich Reuter (Gesch. d. Aufkl. I, p. V.) als die Oppostion der „als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus" darstellt. Ferner an Modeausdrücke wie „Erhellung" und „Durchleuchtung" (A. 471). Man denke dabei nur an beliebig aufzugreifende Zitate: in den Kampfzeiten selbst „konnte diese Gesinnung nicht immer hell und zweifellos erscheinen", in der Gefangenschaft, wo sich die Gegensätze reiner und einfacher gestalteten, leuchtete sie dann in vollem Glanze hervor": Ranke, op. cit. V, 280.

483. Im Gegensatz zu der erwähnten Kategorienlehre von Guardini.

484. I, 319, 326, 329: inclinat non cogit. Vgl. Schleierm. Katechismus d. Vernunft für edle Frauen.

485. Hbdt. erwähnt Schillers Aufsatz. Seine geschlechtsphilos. Darlegungen erschienen ja auch in den Horen.

486. Zuerst wohl von Goethe, ferner von Tholuck (Wach II, 30). Aus neuester Zeit nenne ich etwa Gilson, Bonaventura 142; Joel, op. cit. I, 528; Mahrholz, Deutsch. Selbstbekenntnisse p. 18.

487. Vgl. Biese, Naturgefühl 81 ff., 86.

488. Man erinnere sich auch an den heute wieder beliebten, von Hbdt. schon in den sprachphilos. Werken verwandten Gegensatz von **„jonisch"** und **„dorisch"** (St. 508). Sophokles ist dazwischen „neutral". Ebenso nennt Riegl die klass. Kunst haptisch-optisch (also „neutral" oder „höhere Synthese") — seine Charakterisierung von opt. u hapt. Kunst entspricht überhaupt weithin Hbdts. Typologie, eine Gesch. dieser sehr interess. Kategorien kann hier nicht vorgelegt werden — und Joel Pascal männlich u n d weiblich (so neuerdings auch Klages von Goethe).

489. I, 321. Wenn Buchheit in seinem Rilkebuch (p. 137) sagt: „Beide, Rilke und George, sind einmal vermöge alles dessen, was sie zu einer künstlerischen Erfüllung ihrer Existenz trieb, Gegensätze ähnl. wie Homer und Pindar, Goethe u. Hölderlin", so taucht an einem Idealfall aus neuester Zeit Hbdts. Kategorienpaar auf.

490. Erich Schmidt (Charakteristiken I, 490) hat bereits darauf hingewiesen, daß Scherers Begriffe „nicht so verblüffend sind, wenn man sich an die Beziehung zu Hbdts. u. Schlegels Abhandlungen dazu erinnert". — Zu seiner Theorie äußert sich Scherer bes. „Gesch. d. d. Dichtg. i. 11. u. 12. Jahrh." QF XII, Stgt. 75 p. 1 f. und bes. Lit.-Gesch. (immer zit. nach d. Knauerschen Volksausg. p. 25), wo die Epochalunterscheidung auf die verschiedene Stellg. der Frau zurückgeführt wird, eine durch das ganze Werk durchgeführte These, deren Richtigkeit bei Hbdt. bes. schlagend ist.

491. Hbdt. II, 112.

492. Hbdt. St. 511, 530; Dilth. D. Rundsch. 96, p. 453.

493. Scherer, Lit.-Gesch. 397 = Dilth. i. Prjb. LXXV. p. 70: „Männlicher, gesünder, einfacher hat kein Mensch d es Reformationszeitalters das Christentum aufgefaßt" u. III, 229: „das m. Jahrh. d. Reformation"; auch Böhmer (Luther, p. 32, 46) spricht von „Luthers männl. Willensbetont. Religiosität" (s. A. 474). Bei Scherer vgl. ferner op. cit. p. 268: Suso, ein weicher, weiblicher Schriftsteller (so auch Mahrholz, op. cit. 18) p. 345: Naogeorgs männl. Natur u. ö.

494. Ranke, op. cit. III, 269 und V, 222; Dilthey, West. Mon. XXXIII, p. 32, WW. III, 3 f., Erl. u. Dicht. 368, Hamann-Aufsatz p. 315. Scherer, Lit.-Gesch. 417.



495. Dilthey VI, 27, West. Mon. XLII, 93 u. 95 und Erl. u. Dicht. 225. — Der weibl. Zug an Goethe wird in d. Gegenw. oft bemerkt: Borries, Romantik p. 23 f., ferner Klages.

496. Dilthey, West. Mon. XX, 483.

497. Scherer. Litt. Gesch.; Dilthey: „Lessings männl. große Seele" Schm. p. 193, WW. V, 16; Rothacker, Einl. 261; Petersen, Einl. z. Ausw. v. Ls. Briefen, 1911, p. VII; Freyer, Objekt. Geist p. 34: „Lessings klare Männlichkeit".

498. Dilthey, Schm p. 80 f. auch West. Mon. 37, p. 22.

499. Dilthey, Schm. p. 302, 574 u. ö., vgl. ferner auch West. Mon. V, 608.

500. Hbdt., WW. II, 45, 55; I, 96, 313.

501. L. c. II, 56. „Abstufungen des Inneren" II, 105.

502. I, 290 f.

503. „In der Erkenntnis stimmt der Mensch die Natur um" II, 13.

504. II, 98. — Zu dieser „Lebenslehre" sei eine aktuelle Bemerkg. gestattet: welchen tiefgreifenden Einfluß könnte ein wirkl. Ernstnehmen dieser Lehre auf die Umgangsformen in Diskussionen — nicht nur politischer Art — haben. Vielleicht könnte man sich doch der von vielen Seiten heute völlig als Notwendigkeit oder gar als Ziel verneinten, als Zeichen eines überlebten Liberalismus über Bord geworfenen **„Objektivität"** d. h. wesentlicher Daseinserkenntnis von hier aus annähern. Wo würde der personalistisch andächtige Charakter der Geisteswissenschaften bei Hbdt. klarer als an der Tatsache, daß diese seine Lehre heute nur noch in der Psychologie des Duverstehens fortlebt: ich erinnere an den berühmten § 41 von Droysens Historik, dessen bereits in Hbdts. Woldemar-Rezension ausgesprochene Gedanken Schelers Ethik. (p. 504 f.) wieder aufnahm, wobei ich mir völlig klar bin, daß diese „Liebeshaltung" bei Hbdt. in diesem Punkte annähernd rein ästhet., bei Droysen und vor allem bei Scheler — das praktisch erschütterndste Beispiel ist ja Dostojewski — ethisch-religiös zu interpretieren ist.

505. Man denke auch an die berühmte Stelle, an der das bedeutungsvolle Wort: **„Idealtypus"** (Max Weber!) zuerst vorkommt, wo gefordert wird, „Gattungen aufzustellen auf wesentlich dauernden Merkmalen, Idealtypen, an denen die Individualitäten auf ihre gradweise Erfüllung geprüft werden sollen" (II, 58).

506. vgl. das letzte Kap. von Panofskys „Idea" und Spranger, Hbdt. p. 73 u. 91.

507. Droysen: Pflaum, Materialien zu Ds. Historik, p. 96; R. Otto, Das Heilige, 2 Aufl. p. 8.

508. Kroner, op. cit. II, 267.

509. Bw. 247, dazu Stadie, philos. Anzeiger I, 153.

510. Graumann, Das Verstehen, p. 17.

511. VIII, 9. Ganz das Gleiche meint Tröltsch, wenn er sich die „Zurückführung der Ideen und Werte auf ihren (historischen) Mutterboden" als Möglichkeit, deren Dogmatisierung und Entleerung zu entgehen, vorstellt (Historismus, 768) vgl. auch Dilth. VII, 119, 205, 224 f. u. 304.

512. VII, 193 ff., 203. „Die in ihm enthalten sind" (192), „in seinem Wesen liegen" (232), „dem Leben entspringende Prinzipien und Voraussetzungen" (V, 136): Dasselbe wie Kategorie. Vgl. Hegels Formulierung: „die Idee, die die Natur aus sich entläßt" zu Dilths. „vom Leben entwickelte Begriffe" (V, 378). wo der zu Grunde liegende Emanatismus wohl deutlich ist. Den für die Bezeichnung des Verlältnisses von Erkenntnis u. Leben und von Be-

griff und Lebenszusammenhang wichtigen Ausdruck „derivieren" hat wohl zuerst Yorck in diesem Sinne gebraucht, Bw. 167.

513. „Die Zirkulation von Erleben, Verstehen und Repräsentation der geistigen Welt in allgemeinen Begriffen (findet statt) an jedem Punkte und zu jeder Zeit der Geisteswissenschaften" (VII, 145, dazu 318 vgl. A. 452).

514. Dieser Begriff scheint sich schnell eingebürgert zu haben. Ich fand ihn zuerst bei Eucken wieder: „Können wir noch Christen sein?" (1911, p. 43), „Erk. u. Leben" (1912, p. 73).

515. **Welt.** Dieser existentialphilos. Grundbegriff ist gerade von dieser Seite mit Recht in seinem theol. Ursprung wieder betrachtet worden: Jaspers, Philos. I, VII, 7, 82; II, 1 u. ö.; vgl. auch Yorck, Tgb. 219. Man übersehe jedoch nicht die für Dilths. Fassung des Begriffs wichtige Gegenüberstellung von Welt und Individuum (etwa bei Schleiermacher: Stadelmann, Histor. Sinn, 110), vor allem für unsere Darlegungen zur Kategorie Zusammenhang.

516. Vogel, D. 146 f. An dieser Stelle ist charakteristisch die Auslegung von Kauffmann, die ganz von Heidegger bestimmt ist, in Dilth. aber und wohl auch in Yorck viel zu viel Modernes hineinlegt (Jahrb. IX, 43), wozu der alte Dilth. — für diesen Zusammenhang etwa das Fragment VII, 291, das der Schluß eines der grundsätzlichsten des großen Philosophen ist — besonders geeignet ist.

517. Typisch hier gewisse sozialwissenschaftl. Bemerkungen Dilths.: etwa VII, 227.

518. die er gelegentlich synonym gebraucht, VII, 192.

519. Fischer, I, 509 ff. vgl. unsere Ausführungen zum Physiognomismus im weitesten Sinne: Droysen weist ausdrückl. auf die hermeneutische Bedeutung hin, op. cit. § 10.

520. Erl. u. Dicht. 178, 197, 230; V, 176 ff., 389; VIII, 265. (Charakteristisch dafür wieder der Begriff „eingebettet", Schleiermacher, 366).

521. Ebenso bei dem Begriff **Struktur:** 1. „mit psychischer Struktur bezeichne ich den Zusammenhang, in welchem in den psych. Lebenseinheiten verschiedene Leistungen miteinander verbunden sind" (VII, 131). 2. „Unter Struktur des Seelenlebens versteht Dilth. jene Gliederung der inneren Zustände, die sich aus den Wechselbeziehungen zwischen Milieu und Lebenseinheit ergibt" (Heynen, D. 12 f.; die Bedeutg. dies. Zusammenhgs. f. d. Geschichtsphilos. Kauffmann, Gesch. Philos. 38).

522. vgl. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft u. Wirklichkeit 176 f., 374 f.

523. Wenn D. Kategorien 2. u. 3. Ordnung „Prädizierungen des Lebens" nennt, so schwebt dabei wohl Kants Unterscheidung von **„Prädikament"** und **„Kategorie"** vor.

524. Ich erinnere nur etwa an die Grundfrage der **Kritik der histor. Vernunft:** „Wie ist historisches Wissen möglich?" (VII, 278; zur Form: Einl.68; zur Sache: Ethica 14, Einleitung, Widmung u. p. 116; VII, 91 u. ö.; vgl. Münch, Kantstud. XVII). Der Ausdruck K. d. h. V. stammt nach Spranger (Gedächtnisrede p. 17) von Haym, allerdings fand ich ihn weder im „Herder" noch im „Hbdt." noch in der „Romantischen Schule". Jedoch betont Dilth. selbst — wie gegen Fichte —: „Es gilt für d. histor. Vernunft die Aufgabe zu lösen, die noch nicht voll in den Gesichtskreis der Vernunftkritik Kants gefallen ist" (VII, 278, der folgende fragmentarische Satz ist mit p. 204 u. 318 Ende des l. Abs. zu verbinden). Allg. z. Verhältnis Ds. zu Kant die Diss. v. Krakauer 1913 (!).

525. Zum Verhältnis Dilths. zu Hegel sei neben den bekannten Beziehungen in der Fassung des Begriffs Objektivation (VII, 148 ff. bes.) vor allem

auf die Idee einer verstehenden Psychologie gegenüb. einer nur erklärenden hingewiesen (s. Brunstäd, Einl. z. Ed. Gesch. phil. p. 22), sowie auf den von Tröltsch bemerkten Unterschied in der Fassung des Entwicklungsbegriffes (Historismus 435) —. Mit Marcuse ist zu betonen, daß sich die Abneigung des Positivisten Dilthey (Einl. 53) gegen Hegel später — wenn auch nicht allzu oft ausdrücklich geändert hat. Vgl. ferner Tröltsch, ThLZ. 1916, Sp. 13; Kuntze, D. 154 und Lasson, Kantstud. XXXVI, p. 336.

526. VII, 157 und vor allem 280; über Fichtes Kategorien schon Ethica 73 f. Ferner IV, 227, 430. Auf gewisse höchst Fichtisch klingende Aeußerungen zur Bewußtseinsimmanenz hat Schmidt aufmerksam gemacht (D. 225, 33), wobei auf die qualitative Differenz mehr ästhetisch klingender Formulierungen („die Systeme der Kultur aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele h e r v o r g e g a n g e n", 147, 226; VI, 72; VIII, 205, 265) für die Produktivität des Menschen bei Dilth. und Fichtes in der Wissenschaftslehre etwa hingewiesen sei.

527. VII, 201, 236: eine der vielen wörtl. Uebereinstimmungen in den Fragmenten des 7. Bandes. Man vgl. auch die von uns verwandten Formulierungen „Begriffe 1. und 2. Ordnung".

528. VII, 228 ff., 269.

529. Einleitung 41, 45, 68.

530. VII, 302, 309.

531. Heussi, Hist. p. 58.

532. Vgl. Tumarkin, op. cit. p. 8.

533. VII, 322, vgl. auch Gierke PrJb. LIII, 120.

534. Einleitung 396, 400 f. Das ist genau das, was wir mit „Unhintergehbarkeit des Lebens" bezeichnen. Vgl. auch V, 5, 83, 133, 136, 194; VII, 359. Die Formulierung, daß das Erkennen eine „Funktion des Lebens selbst" sei, findet sich bei Dilth. noch nicht, s. z. B. Simmel, Konflikt d. mod. Kult. 32 f. dazu D. IV, 236; V. 83.

535. V, 136. Eine Geschichte dieser Lehre seit Hamann wäre erwünscht.

536. In der Schätzung der **Sprache** unterscheidet sich die geisteswissenschaftliche Lebensphilos. bei allen drei von uns behandelten Denkern scharf von der Wortfeindlichkeit des Panbiotismus („Name ist Schall u. Rauch, Gefühl ist Alles"). Man denke auch an neuere Erörterungen, vor allem Brunners „Mystik".

537. V, 103 f., 123. „Am nächsten steht Dilth. unter den modernen französischen Ideologen neben Bergson Rey: „Si la main peut suivre les contours d'un objet matériel,- si l'oeil en dessine la forme-nous rencontrons également en lui de la résistance. Il opposera selon sa plus ou moins grande déformabilité et selon son poids un obstacle au jeu de nos muscles. Cette sensation de résistance est liée en nous à une sensation d'effort. Et voilà l'origine sensible concrète et bien réelle de la force" Scientia XI, 341. Für alle diejenigen, denen der voluntaristische Realitätsbeweis nicht unmittelbar verständlich ist, möchte ich auf den recht gelungenen Versuch, die „Empfindung der Bewegung und des Widerstandes" in „suprematistischer Komposition" darzustellen durch den russischen Maler Malewitsch in seiner Schrift: „Die gegenstandslose Welt" (d. h. die ganz in Funktion aufgelöste) (Bauhausbücher XI Nr. 83) hinweisen. Sehr deutlich wird in ihr, was es heißen kann, daß „Impuls, Ruhe, Widerstand gleichsam die festen Bestandteile seien, welche allen äußeren Objekten ihre Solidität m i t t e i l e n" (D. V, 131).

538. Vor allem die Diss. von Frings, D. ferner Frischeisen-Köhler, Wissenschaft u. Wirklichkeit, 239 u. 276 f. besonders wichtig die Typologie der **Realitätsbeweise** (238 ff.). Sehr charakteristisch ist in diesem Zusammen-

hang, daß Zeller, der Dilth. in Berlin nahestand, 1884 über den „Grund unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt" schreibt und Dilth. 1890 über den „Ursprung . . ." Es handelt sich für Dilth. „nicht um logische Konstruktion od. psychologische Zergliederung, sondern um Analyse in wissenschaftstheoretischer Absicht" VII, 205.

539. Vgl. hier die Diss. von L. Grunicke, Der Begriff der **Tatsache** im Positivismus, Halle 1930, die jedoch in der Beschränkung auf die theoret. Philos. dem Grundgefühl des positivistischen Einzelwissenschaftlers für die Undurchdringlichkeit des Faktums nicht gerecht wird. Man denke daran, wie weit modernem wissenschaftl. Denken in der übermäßigen Schätzg. des Symbolischen dieses Erlebnis abhanden gekommen ist. Für den Geschichtsmythologen ist die Tatsache, daß, wenn Friedrich II. von Italien nach Deutschland zieht, er „von den Müttern hinauf zu den Vätern geht" (so Kantorowicz) wichtiger als die, in welchem Monat er aufbrach.

540. „Nicht bloß das Gedankenergebnis, sondern schon die Entstehung nachdenken" Hbdt. St. 184 vgl. das geistreiche Kapitel „Verabsolutierung der Bewegung" in Sieburg, Es werde Deutschland 1933 p. 59, 74 ff.

541. Snethlage, Kerk, Cultuur, Arbeid. Amst. 1923, p. 21.

542. Yorck Bw. 167 erscheinen z. B. rein charakterologisch (s. S. 12 f.) die „Weltanschauungen als Grundfunktionen der Lebendigkeit."

543. Dilthey, West. Mon. VIII, 439.

544. Schlosser in einem Brief 1818 zit. Wach, III, p. 55. Ganz ähnlich zu verstehen ist es, wenn Nietzsche die objektive Geschichtsauffassung „kraftlos" nennt. Für die Kraft der Entsagung hat die Vitalphilos. auf den verschiedensten Gebieten wenig Sympathie.

545. So drückt nach Cassirer (Festsch. Hensel 1923 p. III) Hbdts. Objektivitätsbegriff „keine irgendwie dingliche sondern eine rein funktionale Beschaffenheit aus".

546. Korff, Humanismus 1922 p. 14 f. Aehnlich Herder XXIV p. 46.

547. Bergson, L'Effort intellectual. Rev. Philos. LIII 1902 p. 1 ff.

548. Dieser Ausdruck wird ausdrückl. z. B. bei Heinz Werner angewandt. Schon Hd. hat den Animismus des Kindes bemerkt: V 105.

549. Dilthey, Erl. u. Dicht. 177. (Diese Schrift ist überhaupt f. d. prakt. Anwendg. der Dilth.schen Kategorien am entscheidensten).

550. Freier, objektiver Geist 14.

551. Erwin Reisner (Das Selbstopfer der Erkenntnis p. 148) hat mit Recht auf die Tatsache aufmerksam gemacht, wie gleichsam mit instinktiver Sicherheit gegen alle kopernikanischen Wendungen die **optimistische** Reation erfolgt. Kopernikus' Auflösung des Geozentrismus wird nicht Anlaß zu Entsetzen und Angst, sondern zu Freude über die Möglichkeit der Berechnung des Weltlaufs oder zu Brunos Wort: „Wir sind also schon im Himmel". Kants Entdeckung der gegenstandskonstituierenden Bedeutung der menschlichen Kategorien erscheint dem deutschen Idealismus als beglückender Beweis für die Schöpferkraft der Persönlichkeit, der Individualität. Für uns. Zusammenhg. ist etwa auf die überraschende Leichtigkeit, mit der nach dem Kriege das klassische Objektivitätsideal als starr, hölzern, vertrocknet — oder liberalistische Verirrung — über Bord geworfen wird. hinzuweisen. Die eigene Unfähigkeit oder Willenlosigkeit, sich aus den Schranken der „gestaltenden" (d. h. oft: garnicht mehr zum Anspruchvernehmen kommenden) Subjektivität zu erheben, ist kein Grund, die Möglichkeit oder das Ziel der Objektivität überhaupt zu leugnen. vgl. A. 190.

552. Dilthey VII 203 u. ö.

553. Peterson, Was ist Theologie? 1928 p. 8 f. Zu diesem Zusammenhang vor allem E. Brunner, Grenzen der Humanität (1922). Dort wird deutlich, daß mit der Verflüchtigung der substantiellen Auffassung der Gegenständ-

lichkeit (scil. der Offenbarung) in der einseitigen Richtung des Interesses auf Inhalt und Akt des Glaubens gegeben ist die funktionalistische Mythologisierung: „Aus der richtigen Erkenntnis, daß bloßer Dogmenglaube . . . kein Glaube sei, zog Schleiermacher den unheilvollen Schluß, das Wesentliche der Religion könne also nicht in der Beziehung auf Wahrheit, nicht in der objektiven Gerichtetheit auf ein Anderes bestehen, sondern nur in der Subjektivität, im Gefühl. Damit war das große Dogma der neuzeitlichen Theologie formuliert (ganz parallel in den Geisteswissenschaften D. Vf.). Wichtig am Glauben ist nicht das Was, sondern das Wie, nicht was unter den geistigen Kategorien wahr — unwahr, richtig — unrichtig, sondern unter den dynamisch-biologischen Kategorien stark — schwach, lebendig — unlebendig (s. S. 11 f.) gesehen werden muß" (p. 24). „Religion" ist im Umgang der Gebildeten gangbare Münze, während von Gott zu reden als unwissenschaftlich und anstößig gilt . . . „Gott" ergab sich als immanentes Moment der religiösen Funktion (Schleiermachers „religiöse Erregung" vgl. man zu Droysens „Friktionen" s. S. 86), die wie jede Funktion natürlich neben anderen wird" (19 f.). Vgl. Bernoulli, d. wissensch. u. kirchl. Methode 1897 p. 75, wo gerade diese Lehre bei J. Weiß als „Flucht vom (substantiellen) historischen Christus zum erhöhten" (vgl. S. 63 f.) interpretiert wird.

Bibliographie

Bemerkung: Römische Zahl und deutsche Zahl hinter den Namen Dilthey, Herder, Humboldt, Toeltsch u. a. heißt Band- und Seitenzahl der Ausgaben der Werke und Schriften, hinter Jaspers seiner „Philosophie" 1932. Dabei sind Dilthey = D., Herder = H., Humboldt = Hbdt. abgekürzt. St. und deutsche Zahl hinter Hbdt. heißt Seite der von Steinthal besorgten Ausgabe der sprachphilosophischen Werke Humboldts.

1. Herder (incl. Hamann*).

Erich Auerbach, Vico und Herder DVjft. 1932, p 671 ff.
Alfred Bäumler, Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik I: Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik u. Logik des 18. Jahrhunderts bis zur K. d. U., Halle 1923.
Paul Barth, zu Herders 100. Todestag. Vjhft. f. wissenschaftl. Philos. und Soziol. 1930.
W. de Boor, Herders Erkenntnistheorie. Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXXII, 6, 1929.
Ferd. Bulle, Hemsterhuis und der deutsch. Irrationalismus d. 18. Jhdt. Jena, Diss. 1911.
Wilh. Fischer, Herders Erkenntnistheorie u.Metaphysik. Diss.Lpzg.1878.
Alfred Gäbel, Zu Herders Wortschatz, Progr. Hohensalza 1905.
Otto v. Gemmingen: Vico, Hamann u. Herder. Diss. Münch. 1918
C. H. Gildemeister, J. G. Hamanns Leben u. Schriften, Gotha 1856—73. 6. Bd. Hamannstud., p. 71 ff.: H. u. Herder.
Hermann Goetz, Herder als Psycholog. Diss., Zürich 1904.
A. v. Harlem, Herders Lehre vom Volksgeist. Masch. Diss. Rost. 22.
J. C. Hatch, Der Einfluß Shaftesburys auf Herder. Stud. zur vgl. Lit.-Gesch. ed M. Koch, Bln. 01, I.
R. Haym, Herder nach seinem Leben u. Werken, Bln. 1880.
E. Hoffart, Herders „Gott". Baust. z. Gesch. d. dtsch. Lit. XVI. ed. Saran Halle 1918.
O. Hoffmann, Thesaurus linguae germanicae PrJb. 76, 1894.
Ders., Der Wortschatz des jungen Herder, Progr. Bln. 95.
Jasculski, Ueber den Einfluß der vorkritischen Aesthetik Kants auf Herder. Z. f. öster. Gymn. 1900, p. 193 ff.
Charles Joret, Herder et la Renaissance littéraire en Allem. au XVIIIe s. Paris 1875.
Werner Kohlschmidt, Herderstudien. N. Forsch. z. Geistesgesch. d. germ. u. rom. Völker, IV, 5.
Kronenberg, Herders Philosophie 1889.
Kühnemann, Herder.

*) Allgemein zur Hamann-Bibliographie Haym op. cit. I, 54 A.

Derselbe, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Bln. 93.
Karl Lamprecht, Herder u. Kant als Theoretiker d. Gesch. Auffassung. Jb. f. Nat. ökon. u. Statist. 3. Folge XIV, 1897.
Ernst Melzer, Herder als Gesch. Philosoph mit Rücksicht auf Kants Rezens. von Herders Ideen . . . Progr. Neiße 1872.
Otto Michalski, Kants K. d. r. V. u. Herders Metakritik. Diss. Bln. 83. (Michalski I) p. 35 f. Bibliographisches.
Ders., dgl. (Forts.) Z. f. Phil. u. phil. Kritik 1884 f. (Mich. II.).
Nadler, Hamann und Hegel. Zum Verhältnis von Dialektik u. Existentialphilos. Logos XX, 259 ff.
E. Naumann, Untersuchungen zu Herders Stil. Progr. Bln. 1884.
O. Pfleiderer, Herder u. Kant, Jb. f. prot. Theol. I, 1875.
Posadzy, Der entwicklungsgeschichtl. Gedanke bei Herder, Münster 06.
Rudolph, Wesen u. Bedeutung der Selbsttätigkeit in Herders Bildungslehre, Päd. Mag. 1358, 1932.
P. Schaaf, Herder und Lotze, Masch. Diss. Bonn 1924.
Franz Schmidt, Theorie d. Geisteswissenschaften 1931, p. 56 ff. (beruht nur auf Stephans Auswahl).
C. Siegel, Die Kategorientafel in Herders Metakritik. Wissenschaftl. Beil. z. Jahresber. d. Phil. Ges. a. d. Univ. Wien, XX, Lpzg. 1907 (Siegel I).
Ders., Herder als Philosoph, Bln. 07. (Siegel II).
Heinr. Springmayer, Herders Lehre vom Naturschönen. Im Hinbl. auf seinen Kampf gegen die Aesthetik Kants. Diss. Köln (Bertram) 1929 — Jena 1930.
Rud. Stadelmann, Der histor. Sinn bei Herder. Halle 1928.
Horst Stephan, Herders Philosophie (Ausw.) Phil. Bibl. 112.
Suphan, Herder als Schüler Kants, Z. f. Phil. IV, 1873.
Wilh. Sturm, Herders Sprachphilos. Diss. Bresl. 1917.
Anna Tumarkin, Herder u. Kant. Berner Studien I 1896.
Rud. Unger, Hamann. Erzieher zu deutsch. Bildung V, Jena 1905.
Ders., Herder, Novalis, Kleist. Frankfurt 1922.
Ders., Hamanns Sprachtheorie i. Zusammenhge. sein. Denkens. Münch. 05.
Ders., Hamann u. d. Romantik. Festschr. Sauer 1925 = Aufs. z. Prinzipienlehre 196 f. (1929).
Ders., Hamann u. d. Empfindsamkeit. Ein Beitr. zur Frage d. geistesw. Struktur u. Entwicklg. des neueren dtsch. Irrationalismus. Euphorion XXX = Aufs. zur Lit. u. Geistesgesch. 1929.
W. Vollrath, Herders Auseinandersetzg. mit Spinoza, Diss. Darmst. 11.
Heinr. Weber, Hamann u. Kant, München 1904.
Christ. Friedr. Weiser, Shaftesbury u. d. dtsch. Geistesleben, Lpzg. 16.
Aurel Wolfram, Herder u. Schiller, Euphorion XXVIII, 1927.
Herm. Wolff, Die Genielehre d. jung. Herder (Forts. s. Gesch. d. Geniebegriffs) DVjft. 1925, p. 401 ff.
Ders., Herder, Leipniz, Spinoza. In „Persoonlijkheid en Geestesleven. Wijsgeerige en Letterkundige Studies". Haarlem 1927.

2. Goethe.

René Berthelot: Science et Philosophie chez. G. Paris 1932.
E. A. Boucke, Wort und Bedeutung in Goethes Sprache, Bln. 1901.
Ferd. Bulle, Zur Struktur d. Pantheismus. Die Kategorie d. Totalität in Goethes naturwissenschaftl. Schriften. Euph. XXI, 14.
Cassirer, Goethe u. d. geschichtl. Welt, Bln. 1932, p. 3 ff.
Hans Leisegang, Goethes Denken, 1932.
P. Lorentz, Quellenbuch zu Goethes Weltanschauung, Ddn. 1930.
R. M. Meyer, Stud. zu Goethes Wortgebrauch. Arch. f. d. Stud. d. n. Sprache u. Lit., 96.

Karl Muthesius, Goethes Anschauungsbegr. Erziehung II.
O. Pniower, Zu Goethes Wortgebrauch. G. Jb. XIX, 229 ff.
G. Rabel, G. u. Kant, Wien 1927.

3. Humboldt.

F. Becker, Organism. der Sprache als Einleitg. zur dtsch. Grammatik (Hbdt. gewidmet), Fft. 1827.
Ders., Das Wort in seiner organ. Verwendung, Fft. 1833.
Leo Ehlen, Entwicklg. d. Gesch. philos. W. v. Hbdts. AfGPh. XXIV, 22 ff.
L. Erhardt, Hbdts. „Aufgabe d. Gesch. schreibers" HZ. LV, 1886, 385 ff.
R. Fester, Hbdts. u. Rankes Ideenlehre. Dtsch. Z. f. Gesch. wsft. VI, 91.
Hans Aus der Fuente, Wilhelm v. Hbdts. Forsch. z. Aesth. Gött., 12.
F. Giese, Ed. W. v. Hbdts. „Ueber die Geschlechtsunterschiede", Langensalza 1917.
F. Heinemann, W. v. Hbdts. Anthropologie u. Theorie d. Menschenkenntn. Philos. u. Geistesw. Ndrk. Bd. 7, Halle 29.
J. Hillebrand, Die Anthropol. als Wissenschaft, Mainz 1822 f.
M. Hübler, Die Individualität in W. v. Hbdts. Werk, Diss. Lpzg. 10.
J. Jahrmarkt, Freiheit u. Notwendigkeit b. W. v. Hbdt. Diss. Lpzg. 32.
S. Kähler, W. v. H. u. der Staat, 1927.
Hans Kirchner, Erkenntnis u. Sprache. Individualität u. Idealität i. Sprachausdr. u. d. Erk. nach W. v. Hbdt. Diss. Bresl. 1921.
O. Kittel, Hbdts. geschichtl. Weltansch. i. Lichte d. klass. Subjektivismus. Leipziger Stud. a. d. Geb. d. Gesch. VII, 1901.
Lamprecht, Individualität, Idee u. sozialpsychische Kraft. J. f. Nat. ök. u. Stat. 3. Folge XIII, p. 880 ff.
Lazarus, Die Idee i. d. Gesch. Rektorrede 1863 = Z. f. Völk. Psychol. III.
Max Lenz, Gesch. d. Univ. Bln. II, 2, 437 ff. dazu: A. v. Harnack, Leibniz u. W. v. Hbdt. PrJb. 140, 1910.
Edith Machill, D. Bedeutung d. Frau f. W. v. Hs. Geistesentwicklung. Masch. Diss. Breslau 1924.
Paula Matthes, Sprachform, Wort- u. Bedeutungskategorie u. Begriff, Philos. Untersuchgen. im Anschl. an d. Kategorienproblem i. d. gegenw. Sprachw. Philosophie u. Geistesw. III, Halle 1926.
A. Mendelsohn, Sprachphilos. u. Aesth. W. v. Hbdt. als Grundl. f. d. Theor. d. Dicht., Diss. Hamburg 1928.
P. Rubinstein, Die Energie bei Hbdt. Z. f. Philos. u. Päd. XIII, 1906.
Franz Schmidt, s. oben S. 149: p. 85 ff.
W. Schultz, Das Probl. d. histor. Zeit bei W. v. Hbdt. DVjft. VI, 293 ff.
Ders., Das Erlebnis der Individualität bei W. v. Hbdt. DVjft. VII, 654 ff.
Ders., Die Religion W. v. Hbdts., Jena 1932.
G. v. Selle, Hbdt. D. akad. Rdsch. 1927 Nr. 17.
Spranger, W. v. Hbdt. Die großen Erzieher IV, 1910.
Ders., W. v. Hbdts. Humanitätsidee 1909, Photom. Neudr. 1928.
Ders., Hbdts. Rede „üb. die Aufg. des Geschichtsschreibers" und die Schellingsche Philos. HZ. 100. p. 540 ff.
Ders., Hbdt. u. Kant. Kantstud. VIII.
H. Steinthal, W. v. Hbdt. (Rede bei d. Denkmalsenthüllg.) Bln. 1883. Die sprachphilos. Werke werd. hier nicht aufgeführt. Vgl. das Steinthal-Kap. in Wachs „Verstehen"*).

*) Da Steinthals Kommentar in seiner Ausgabe der sprachphilos. Werke vor Hbdts. Text steht, ist davor zu warnen, zuviel Steinthal in Hbdt. hineinzulesen. Sts. Erörterungen tragen oft nicht zur Klärung Hbdts. bei. Man kann nicht sagen, daß St. seinem Grundsatz: „Hbdt. verstehen heißt doch für einen Augenblick denken wie er" (183) immer nachgekommen ist. (Vgl. Wach, l. c.)

J. Stenzel, Die Bedeutg, d. Sprachphilos. W. v. Hbdts. für die Probleme des Humanismus, Logos X, 1921, p. 261 ff.
G. v. Stryk, W. v. Hbdts. Aesth. als Versuch einer Neubegründg. der Sozialwsft. Bln. 1911.
A. v. Sydow, W. u. Karoline v. Hbdt. in ihren Briefen (Ausw.) Bln. 06.
Wach, Das Verstehen s. Reg. Bd. III Tüb. 1933.
Walzel, Hbdt. üb. Wert u. Wesen d. künstlerischen Form. Int. Monatsschrift VIII, 1914, p. 31 ff.
W. Windelband, W. v. Hbdt. Int. Wochenschr. I, Sp. 807 ff.

Dilthey.

Bemerkung: Es wurde Wert darauf gelegt, sämtliche explicite und durchgängig von D. handelnden Arbeiten zusammenzustellen. Ferner möglichst zahlreiche frühe Aeußerungen — bes. zu Ds. Lebzeiten getane. Nicht aufgeführt sind kleinere Nachrufe, die wohl vollständig verzeichnet: Biographisches Jahrbuch im Deutschen Nekrolog (XVI 1911: Kosch behauptet irrtümlich, daß sich dort ein Nachruf von Schmied-Kowarzik auf D. befände) u. solche des Auslandes. Werke der D.-Schüler blieben weg (s. S. 11).

Adolph, Personalistische Philos. 1930, p. 35 f.
Barth, Paul, Philosophie d. Gesch. als Soziologie I, 1922, bes. p. 58—72.
Becher, S. J., i. Scholastik VI, 1931 p. 63 f.: Ds. Typenlehre.
Beck, Maximilian, i. Philosophische Hefte II, Bln. 28: Ds. Ethik p. 69 ff.
Bernoulli, wiss. u. kirchl. Methode 1897: „Einl." p. 108, „Schm." p. 112 ff. u. 138.
Blunt, i. Rez. Rickerts: Mind. XXIII, p. 425.
Bollnow, O. F., Ds. Lehre v. d. Typen d. Weltanschauung, NJb. VIII, 1932 p. 234 ff.
Ders., Ds. Pädagogik N. Jb. IX, 4, vgl. Frankf. Zeitung Beilage 9. VII. u. 19. XI. 33.
Brunner, S. J., Aug.: Zu Ds. Philos.: Scholastik VI, p. 568 (Rez. VIII).
Brunstäd, F., Untersuchungen zu Hegels Gesch.stheorie, I: Aufg. u. Meth. d. H. forschung (II nicht ersch.) Diss. Bln. 09 (D.): p. 25 f. üb. Ds. Hegel.
Bühler, Charl., Der Erlebnisbegriff i. d. mod. Kunstwisschaft. „Vom Geiste neuerer Lit. Forschung" Fft. Walzel 1924. p. 194 f.
Chamberlain, Kant, p. 298 ff.: zit. Ds. Einl.
Cassirer, Ernst, Form u. Formwandlungen des philos. Wahrheitsbegr. Rektorrede Hamburg 1929, bes. p. 25 f.
Clemens, Forts. von Erdmanns „Grdr. d. G. d. Philos" Zürich 1930: wenig.
Cohn, J.: Rez. D. IV; I; V, VI: HZ. 129 p. 307; 130 p. 153; 131, 270 ff.
Cremer, Heinr.: Die Begriffe „Romantik" u. „romantisch" in W. Ds. Schriften. Diss. Köln 1922 (Masch.).
Cysarz, Herbert, Kunstwissenschaft u. Lebenswissenschaft 1928 p. 39 f.
Ders., Von Schiller zu Nietzsche, Halle 1928, p. 50 f.: Zu Ds. Romantikauffassung.
Degener, Alfons, d. Lebensphilos. W. Ds., Bonn 1933 (vgl. meine Rez. in „Kantstudien" 1934).
Dempf, Al., Kulturphilos. 1931 p. 73, 121 f., 126.
Dvorak, M.,: „Idealismus u. Naturalismus i. d. goth. Skulptur u. Malerei" HZ. 1918 (= gesammelte Aufsätze) dazu O. Benesch, Repert. f. Kunstwiss. 44, p. 177.
Dyroff, A.: Rec. V u. VI. Philos. Jb. XXXVIII p. 376.
Ebbinghaus, Beschreibende u. erklärende Psychologie. Z. f. Psychol. u. Physiol. IX 1895. Dazu Yorck, Bw. 197; Tröltsch III, 519 f.; M. Weber, Ges. Aufs. z. Wiss. lehre p. 91 u. a.

Elkuss, S., Zur Beurteilung der Romantik u. zur Kritik ihrer Erforschung. (ed. F. Schultz). Hist. Bibl. 39, 1918 p. 20 ff.
Eloesser, A., Die Deutsche Literatur II, Bln. 1931 p. 583 f.
Elsenhans, Theorie der Phantasie. A. f. ges. Psych. XXII 1912 p. 32.
Erdmann, Gedächtnisrede auf W. D. Abh. d. Berl. Akad. 1912 p. 1 ff.
Ermatinger, Ernst, Das dichterische Kunstwerk 1921 p. 117 ff.: Anwendung von Ds. Typenlehre a. d. Lit. gesch. d. 19. Jahrh.
Ders., Krisen u. Probl. d. neueren deutsch. Dichg. 1928, p. 21 f.
Ettlinger,: Rez. Hochland Dez. 1911, April 1916, XXIII, 121.
Falckenberg, Rich., G. d. n. Philos. 1927 p. 691—4.
Feldmann, Josef, Schule der Philos. 1924 p. 493 f.: Kurze Bemerkg. z. d. dort gegebenen gekürzt. Abdruck v. V 345—66 (p. 344—53).
Frankenberger, Jul. Objektiver Geist u. Völkerpsychologie. Z. f. Philos. 154 p. 68 ff., 151 ff.
Friedrich-Bausch, Lisa,: Wundts psychol. Grundl. d. Geisteswissensch. Diss. (Rickert) Freiburg 1913: p. 107 ff. Wundt u. D.
Frieß, Horace, L. soll nach Katsube p. 184 in The Journ. of Philos. XXII über D. geschrieben haben, die Angabe stimmt nicht.
Frings, Josef, Das Realitätsproblem bei W. D. u. Frischeisen-Köhler, Bonn, Diss. 1928.
Frischeisen-Köhler, Max, Wissenschaft u. Wirklichkeit (D. gewidmet) in „Wissensch. u. Hypothese" XV, Lpzg. 1912, zusammengefaßt in „Das Problem d. Realität", Vortr. d. Kantges. 1912.
Ders., Moderne Philos. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte u. Probleme, Stuttgart 1907, pass.
Ders., W. D. Kantstud. XVII, 1912, p. 161 ff.
Ders., W. D. als Philosoph. Logos III 1912, p. 29 ff.
Ders., Rez. Rickerts „Lebensphilos." Kantstud. XXVI, bes. p. 121 ff.
Giercke, Rez. D. Einl., PrJb. LIII 1884. Dazu Bw. 39, 74, 251 f.
Glockner, R., Vischer u. d. Krisis der Geisteswissenschaften: Logos XIV, p. 325 f.
Ders., Hegel und seine Philos.: Heidelb. Univ. Reden XVI, p. 18 f.
Goebel, D.: The Journal of English and German Philology 1926 (nicht Band XIV, wie Katsube angibt).
Gogarten, Christentum u. deutsch. Idealismus: Z. f. Deutschkunde, p. 636.
Gothein, Eberh., Aufg. d. Kulturgeschichte, Bln. 1889: zu Ds. Einl. p. 2 u. 4. Ueber das Verhältnis von D. u. Gothein ferner Salin, Einl. z. s. Ausg. v. Gs. „Renaissance in Süditalien", München 1924 u. Marie-Luise Gothein, Eb. Gothein. Ein Lebensbild seinen Briefen nacherzählt, Stuttg. 1931: S. 10, 12 f., 18, 27, 100, 214 ff., 220.
Grassi, E., Dell' aparise e dell' essere, Florenz 33 p. 60 ff.
Graumann, Heinz, Das Verstehen. Versuch einer histor. krit. Einl. in die Phänomenologie des Verstehens. Masch. Diss. München 1924 i. Ausz. gedr.: p. 10 ff. D. Ferner werden behandelt Erdmann, Spranger, Simmel, Rickert, Jaspers, Max Weber, Scheler u. E. Stein
Griesebach, Wahrheit u. Wirklichkeit 1922 p. 7.
Groethuysen, D. et son Ecole in: La Philosophie Allemande au XIXe siècle. Ed. Ch. Andler, Paris 1912.
Ders., W. D. Deutsche Rundschau, Februar 1913.
Ders., D. Deutsche Akademische Rundschau, 15. I. 1927.
Ders., W. D. Kölnische Zeitung 4. III. 33.
Gurvic (Gurwitsch), Georges, Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris 1930.
Harnack, Adolf v., Geschichte der Preußischen Akademie, III, Bln. 1900. Bericht üb. Ds. Akademievorlesungen vgl. D. VII, 350 f., über Ds. Antrag zur Kantausg. Harnack I, 2 p. 1037. H. erwähnt D. auch in

seinen „Gedanken üb. Wissensch. u. Leben“ Int. Woch. I, 1907 Spalte 14.

Hashagen, D.: Vergangenheit u. Gegenwart 1915 Nr. 1.

Haym, Gesammelte Aufs. 1903, p. 363.

Heicke, Herbert, Der Strukturbegriff als method. Grundbegr. einer geisteswissenschaftl. Psychologie bei D. u. Spranger u. seine Bedeutg. f. d. Pädagogik. Hallische Päd. Stud. V. Osterwieck 1928.

Heidegger, Martin, Sein u. Zeit: Jahrb. f. Philos. 1926 auch separat.

Heinemann, Fritz,: Rez. D. I, V, VI u. Bw.: Frankf. Zeitg. 27. II. 25.

Ders., W. D. als Soziologe: l. c. 11. VIII. 28: = Rez. D. III, VII.

Ders., Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Lpzg. 29.

Ders., Vivo Sum NJb. IX, 2.

Heynen, W., Ds. Psychologie des dicht. Schaffens. Abh. z. Philos. u. i. Gesch. ed Erdmann 48, 1916.

Hofmannsthal, Nachruf auf D. WW. I, 3 p. 156 f., auszugsw. auch D. „V. d. Dicht.“ p. VIII f.

Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos 1. Dazu den bei Misch, Phänomen. auszugsw. veröffentlichten Bw. mit D. p. 178 ff.

Joel, Karl, Philosophische Krisis d. Gegenwart 1919, p. 16 ff., 53.

Kaiser, Hans, Die erkenntnistheor. Entscheidg. üb. d. Verhältnis von Psychologie u. Philosophie nach D., Münsterberg u. Rickert. Masch. Diss. (Hensel) Erlangen 1923 bes. p. 1—12, 23 ff.

Kaphan, Rez. D. VIII: Vergangenheit u. Gegenwart XXI, 118 ff.

Kästner, Alfred, Die Psychologie W. Ds. Handschr. Diss. Lpzg. (nur handschr. mit interess. Randbemerkgen d. Rezensenten) 1923 vgl. Jb. d. Philos. Fak. 1923 p. 12.

Katsube, Kenzo,: W. Ds. Methode u. Lebensphilos. Philos. Stud. Hrsg. v. d. Philos. Inst. d. Univ. Hiroschima I. Hiroschima 1931. (Bei der Seltenheit ausländ. Aeußerungen zu D. sind die beiden verständnisvollen japanischen [s. Yura] besonders hervorzuheben.)

Kaufmann, Fr. Geschichtsphilos. d. Gegenw. Philos. Forschungsber. Berlin 1931. (Die gesamte Yorck-Lit. ist weggelassen!)

Kindermann, Heinz, Goethes Menschengestaltg. Versuch einer lit.-histor. Anthropologie. I: Der junge Goethe. Bln. 1932: p. 9—20 D.

Klüver, H., Psychological and Sociological Types. Psychological Review XXXI, 1929 p. 456 ff.

Kneisel, Gotthold, Das Problem der Begründg. d. Kulturphilos. bei W. D. Handschr. Diss. Lpzg. 1925.

Köhler, Walter, Geist u. Freiheit. Allgem. Krit. d. Gesetzesbegr. in der Natur u. Geisteswissenschaft 1914. Von D. stark beeinflußt, wenn auch selten ausdrückl. p. 127 ff.: Strukturzusammenhg.; p. 133 ff., Wirkgs. zusammenhg.

König, Josef, Der Begriff der Intuition. Philos. u. Geistesw. Buchr. II, Halle 1926, p. 90 ff.: Das Verstehen bei D.

Krakauer, Hugo, Ds. Stellung zur theor. Philos. Kants. Diss. (Falckenberg), Erlangen 1913.

Körner, Jos., Ausg. v. Fr. Schlegels Fragm.: Rez. D. „Schleiermacher“.

Kosch, Wilh.: Deutsches Lit. Lexikon, Halle 1927, I 295 f.

Kunze, Kurt, Ds. System der geschichtl. geist. Welt. Frankf. Univ.-Ztg. 28. VI. 1916.

Landgrebe, Ludw., W. Ds. Theorie d. Geistesw. Jb. f. Philos. . . . . . IX, 1928.

Leese, Kurt, Krise u. Wende des christl. Geistes, Berlin 1932 („Pseudoform der Lebensphilos.“).

Lehmann, Rud., Poetik, München 1919: p. 19—22 ü. Ds. Erl. u. Dicht.

Leicht, Lazarus 1913, p. 38. Dazu Frankenberger s. o.

Lenz, Max, Geschichte d. Kgl. Friedr. Wilhelms-Univ. Bln., Halle 1910: II, 2 p. 336 f. (vgl. dazu d. Vorlesungsverz. von Breslau u. Bln).
Lersch, Phil., Lebensphilos. Philos. Forschungsber. VI, Bln. 1932: p. 26—36 D.
Liebert, Arthur, Das Probl. der Geltung, Berlin 1914 (Ergänzungshefte d. Kantstud. XXXII): bes. p. 26, 38 f., 84 ff., 91 ff.
Ders., Die geist. Krisis d. Gegenwart, Bln. 1923.
Ders., Geist u. Welt der Dialektik. I: Grundlegung, Bln. 1929, p. 67—79 D.
Ders., Rez. von Ds. Schriften, Kantstud. 1917, 1923, 1925, 1927 u. 32.
Ders., Wilhelm Dilthey 1933.
Litt, Theodor, Erkentnis u. Leben 1923, bes. 23 f. und 93 ff.
Ders., Die Philos. d. Gegenwart u. ihr Einfl. auf d. Bildungsideal, 3. Aufl. Lpz. 1930. Vgl. S. 156 sub Spranger.
Mahnke, Rez. D.-Schriften. Literar. Berichte a. d. Geb. d. Philos. Heft XVf., Erfurt 1928.
Ders., Leibniz Jahrb. f. Philos. . . . . VII, 1925, p. 476 ff. zu Ds. Leibnizbild.
Maier, Heinr., Psychologie des emotionalen Denkens. Tüb. 1908: D. s. Reg.
Marcuse, Herbert, Das Problem der geschichtl. Wirklichkeit. Die Gesellschaft VIII, 1, 1931 p. 354 ff.
Ders., Rez. Freyers „Soziologie": Philos. Hefte III, 88: D. betr.
Ders., Hegels Ontologie u. d. Grundlegung e. Theorie d. Geschichtlichkeit, Frft. 1932: D. bes. p. 1 ff., 257 ff., 363 ff.
Martius, Götz, im Rahmen einer Rez. von Hinneberg I, IV, rez. Ds. Beitrag Z. f. Psychol. 48 p. 432.
Meinecke, Rez. Bw. u. Schleierm. HZ. 130, p. 458 ff.
Melzer, Friso, Im Ringen um den Geist. Der neue Geist der Lit. Wissenschaft. Furche-Stud. (Stud. aus d. Gesamtgebiet theolog. Forschung u. evang. Weltansch) V, Bln. 31, bes. p. 27 ff. u. 184 ff.
Misch, Georg, D., Vossische Ztg. 19. XI. 1903.
Ders., Lebensphilosophie. Kantstud. XXXI, 1926. Die bekannte Anregung Ds. die Erforschung von Archiven betr. nahm M. mit Nohl in einem Aufsatz Kantstud. XVII, 1912 p. 111 ff. auf.
Ders., Der Weg in die Philosophie (Fibel) zit. eine längere Stelle aus D. p. 2 f.
Ders., Vorr. z. 5. Band von Ds. gesammelten Schriften.
Ders., Lebensphilos. u. Phänomenologie (Phän.): Auseinandersetzg. m. Heidegger; zuerst im Philos. Anzeiger, dann separat Bonn 1930.
Moog, Willy, Die deutsche Philos. des 20. Jahrh. Stgrt. 1922, p. 61 ff. D. als Vertreter des historizistischen Intuitionismus.
Mulert, Zur Forts. von Ds. Schleiermacher. Int. Mon. XIII, 1919. M. gab 1922 das Werk neu heraus.
Müller, Aloys, Einleitg. in die Philos. Leitfäden der Philos. I, Bln. 1931, p. 123 ff. u. 142 ff.
Müller, Joachim, D. und das Problem der histor. Biographie, A. f. Kult.-gesch. XXIII, p. 89 f.
Müller-Freienfels, Rich., Die Philos. des 20. Jahrh. in ihren Hauptrichtungen, 1923 p. 86 ff.
Ders., I. Liter. a. d. Geb. d. Philos. VII, 13 f. p. 38 f.
Münch, F. R., Erlebnis und Geltung. Ergänzungsheft d. Kantst. XVIII, Bln. 1913 pass. Mit Ms. Aufs. Das Problem der Gesch.philos. (Kantstud. XVII 1912 p. 378) identifiziert sich Liebert (Probl. d. Gelt. p. 92) ausdrückl.
Nohl, W. D. Leben und Schaffen eines Philosophen d. Gegenwart. West. Mon. 1903, p. 389 ff.
Ders., W. D. Unterhaltgs.beilage z. Tägl. Rundschau 1903 Nr. 271 (19. 11.).
Ders., Stil u. Weltanschauung, Jena 1920. Davon abhäng. die höchst interessanten Uebertragungen der D.schen Typenlehre auf d. Musik bei Becking, Alf. Lorenz u. Danckert (bes. p. 7 f.).

Norström, V., Religion und Gedanke, Lund 1932 s. meine Rez. Kantstud. 1933 p. 483.
v. Oettingen, Lutherische Dogmatik 1897: „Einl." I p. 17 u. 383 ff.
Paulsen, Jugenderinnerungen 1911, p. 166.
Petersen, P., Tdendelenburg 1913, p. V.
Pomtow, Max, Die Historik W. Ds. AfPhilos. XXX N. F. XXIII, 1916/17.
Rehmke, Rez. Ds. Realitätsabh.,: Z. f. Psychol. II, 133 ff.
Rickert, Der Gegenstand d. Erkenntnis, Tübingen 1921 p. 168 f.: Ueb. Ds. Realitätsabhandlg.
Ders., Die Philos. d. Lebens. Darstellg. u. Kritik der philos. Modeströmung unserer Zeit, Tübingen 1920.
v. Rintelen, Der Versuch einer Ueberwindg. d. Historismus bei E. Tröltsch. DVjft VIII, 1930, bes. p. 330 f.
Ritschl, System u. systemat. Methode i. d. Gesch. d. wissenschaftl. Sprachgebrauchs u. d. philos. Methodologie. Progr. Univ. Bonn 1906. Erwähnt zuletzt D., während sein Aufsatz üb. d. Kausalbetrachtg. i. d. Geschichtswissenschaft nur die Badenser Schule u. Simmel berücksichtigt.
Röthe, Gustav, Wege der deutschen Philologie. Rektorrede Bln. 1923 = deutsche Reden p. 452. Grenzt D. p. 14 f. gegen die moderne Lit.wissenschaft ab.
Rothacker, Erich, Einleitung in die Geisteswissenschaft. Tübingen 1921. 2. Aufl. mit neuem Vorwort 1930. Darin p. 258 f. zu Ds. Aufs. in West. Mon. u. a.
Salomon,A., Rez. Ds. biographische Schriften. Logos I 1910, p. 286 f.
Schaidnagl, Bonaventura, Ds. Verhältnis zur Geschichte. Ein psych. Versuch. Diss. (Spranger) Bln. 1927. Selbständig erschienen unter d. Titel: Schaidnagl, Ventur, Seele u. Geschichte. Ein Versuch üb. D. Bln. 1928. Mit einem scholastische Fragestellg. berührenden Nachwort.
Scheler, Max, Vom Umsturz der Werte II, p. 145 ff.: Versuche einer Philos. d. Lebens, D. betr. bes. p. 152 ff.
Ders., Die Wissensformen u. d. Gesellschaft p. 465 üb. Ds. Realitätsnachweis.
Scherer, Wilh., Zu Ds. Schleierm.-Forschungen in Vortr. u. Aufs. z. Gesch. d. geist. Lebens Bln. 1874 p. 373 ff. Nach Elkuß, Romantik p. 24 erschienen d. Aufs. zuerst in der „Presse" im Septbr. 1870.
Ders., Poetik 168 ff. zu Ds. Aufsatz üb. „Phantastische Gesichtserscheinungen" u. 183 üb. „Die Einbildungskraft d. Dichters".
Schilling-Wollny, Kurt, Hegels Wissenschaft v. d. Wirklichkeit I, München 1929 p. 16 ff.
Schmidt, Eduard, Das Verhältnis v. Soziologie u. Philos. nach der neueren dtsch, soziol. Lit. Diss. Freiburg 1930.
Schmidt, Erich, soll in seiner Berliner Antrittsrede sich üb. D. geäußert haben. So Elkuß, Z. Beurt. d. Romantik. Hist. Bibliothek XXXIX, 1918 p. 26 f. Die Rede ist nicht nachweisbar.
Schmidt, Ferd. Jakob, Das Erlebnis u. d. Dichtung. PrJb. 123 p. 201 ff. = Zur Wiedergeburt des Idealismus Lpz. 1908 p. 189 ff. Eine Rez. des Werkes seines Lehrers. Ueber Sch. vergl. d. Nachruf v. Lasson in Kantstud. 36, p. 163.
Schmidt, Franz, Theorie der Geisteswissenschaften v. Altertum bis zur Gegenwart, München 1931, p. 111—118.
Schmitt, Gust. Adolf, Das Erlebnis in der Philos. W. Ds., Diss. München 1917.
Schmoller, Rez. Ds. Einl. Schmollers Jb. N. F. VII, 83.
Schnabel, F., Deutsche Geschichtsquellen 1928 p. 336 ff.
Schramm, W. D., Philos. u. Leben IV 1928. Die dort p. 353 ff. erwähnte Rez. d. Einl. („vor dem Kriege") konnte ich nicht finden.

Söhngen, Sein u. Gegenstand 1930 § 229 zu Ds. Realitätsnachw.
Sommerfeld, Hans, W. D. und der Positivismus. Eine Untersuchg. zur Einl. . . . Diss. (H. Maier) Bln. 1926.
Spann, Otmar, Tüb. Z. f. d. ges. Staatswissenschaften LIX 1903 p. 699 ff.
Ders., Geschichtsphilos. Herdflamme Erg. bd. V, Jena 1932. p. 29 f zu Ds. Einl.
Spranger, Ed., D. Nach Münch Kantstud. XVII, p. 363 schon in „Zeitgeist" (Leipz. Halbmonatsschau) 1911 u. 1912.
Ders., D. A. f. Kultgesch. IX, p. 273 ff.
Ders., W. D. Gedächtnisrede Bln. 1913, die implicite sich mit D. beschäftigenden od. seine Gedanken fortsetzenden Schriften Sprangers werden hier nicht aufgeführt.
Stein, A., Der Begriff des Geistes bei D. 1914. 1922 als „der Begriff des Verstehens bei D." (2. Aufl. 1926). Eine der besten stark von Rickert beeinflußten Auseinandersetzungen mit D.
Stein, Edith, Betr. zur philos. Begründg. der Psychologie u. d. Geisteswiss. Jb. für Philos. V. 1922.
Stein, Ludwig, Die philos. Strömung d. Gegenwart, Stuttgart 1908, p. 243 ff. „Das geisteswiss. Bewußtsein" = D.
Ders., Historical Optimism. Philos. Rev. XXXIII, p. 329 f.
Steinbüchel, i. Staatslexikon der Görresgesellschaft, Freiburg 1926 I, Spalte 1453 ff.
Sternberg, Kurt, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte, Bln. 1926, p. 11 ff. D. als Vertreter der psycholog. Methode der Philosophiegeschichtsschrbg.
Störring, Die Frage nach der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie. Eine Streitschrift. Lpz. 1928.
Strauß, D. F., Brief an Vatke (s. Benecke, V. p. 590 vgl. Rothacker Einl. 255). V. hat auf das Urteil des Freundes hin schließl. Ds. Schleierm. nicht gelesen (p. 592).
Strich, Walter, Prinzipien der psychol. Erkenntnis. Proleg. z. e. Krit. d. hist. Vernunft. Beitr. zur Philos. V, Heidelberg 1914. Ganz im Anschluß an Ds. Akademieabhandlg.
Tapper, Ds. Methodology of the Geisteswiss. Philos. Rev. XXXIV, 1925. Zum Verhältnis v. Erlebn. u. Begr. bei D. Er kennt „only two discussions of Diltheys work in English": nämlich die erwähnten Aufs. von Blunt u. L. Stein. „Prof. C. H. Herford in his paper „Is there a poetic view in the world?" acknowledges his indebtedness to D." Mir waren die Proc. of Brit. Acad. Nov. 1916 p. 423 nicht zugänglich.
Treitschke, Hein. v., Briefe ed. M. Cornicelius III, Lpz. 1917, s. Reg. Sehr interessante Mitteilg. zu Ds. persönl. Leben.
Tröltsch, Rez. D. II, ThLZ. XLI Spalte 14, „Individualität" Theol.Jahresber. XVII, 3. Abt. p. 525 ff. Verstreute Bemerkungen üb. D. in den Ts. Schriften z. B. II, 227, 720, 754; IV, 657.
Tumarkin, Anna, D., AfGPh. XXV, Bln. 1911. Ein Nachruf der Bibliogr. vorangestellt.
Dies., Wissenschaftl. Psychologie. Lpz. 1923.
Ueberweg-Oesterreich, 4. Teil des Grundrisses 1923 p. 551 ff. u. ö.
Unger, Rudolf, Weltanschauung u. Dichtg. Zur Gestaltg. d. Prob. bei W. D. Schweizer Schriften f. allgem. Wissen II, Zürich 1917. Die Schrift wird bei Ueberweg irrtüml. mit einem Verfasser Meyer bedacht. Auch in
Ders., Aufsätze zur Prinzipienlehre der Lit.gesch. Bln. 1929 p. 49 ff. Das Reg. zu dies. Bande führt über 50 Erwähnungen Ds. auf. Vgl. bes. „Neue Strömungen i. d. Lit.wiss." (zuerst „Die Literatur" XXVI, p. 65 ff.) und schon die 1908 erschienene Schrift üb. „Philos. Prob. d. neueren Lit.wiss." (p. 15). U. ist der am höchsten von D. beeinflußte Literaturwissenschaftler.

Vogel, Walter Karl, Das Prob. des Erkennens bei W. D. Masch. Diss. Lpz. 1920, vgl. Jb. der Philos. Fakult. 1920, p. 113.
Vorländer: Rec. Beiträge z. Stud. d. Individualität, Z. f. Ph. 113 p. 257 f.
Vorlesungsverzeichnisse: In Breslau las der von Kauffmann als Lehrer des Grafen Yorck nachgewiesene Braniß bis SS 1870. Im WS 1871/72 las D. erstmalig u. zwar Anthropologie u. Psychol. 3st., Spinoza u. sein Einfluß auf Lessing u. Goethe 1st. und übte üb. Spinozas Ethik. Bis WS. 1882/3 liest D. in Breslau, im SS. 1885 begann er in Berlin, wo er im WS 1907/8 zum letzten Male philos. Uebungen abhielt.
Wach, Joachim, D. und das Probl. der Religion. Z. f. Missionskunde u. Religionswiss. XL, 1925.
Ders., Die Typenlehre Trendelenburgs u. ihr Einfl. auf D. Eine philosophie- u. geistesgeschichtl. Studie. Philos. u. Gesch. XI, Tüb. 1926.
Ders., Das Verstehen, 1926 ff. Im Generalreg. im 3. Bd. 1933 sind von mir sämtl. D. betr. Stellen zusammengestellt.
Walzel, Oskar, Zu Ds. Forschungen üb. d. Verhältnis von Shaftesbury u. Goethe im 36. Bd. der Jub.-Ausg. p. XXIX, 1907.
Ders., Leben, Erleben u. Dichtung. Ein Versuch Lpz. 1912. Auch Int. Woch. VI 1912, Spalte 1397 ff.
Ders., Rez. Erl. u. Dichtg., Euphorion XIX, vgl. German.-Roman. Monatshft. 1910 p. 257 ff. u. 312 ff.
Ders., Rez. D. VIII, Berliner Tagebl. 1931 Nr. 218 (10. V.).
Ders., Neophilologus 1932 p. 173.
Weber, Marianne, Max Weber 1926, p. 42 u. ö.
Weniger, Erich: Die Dilthey-Schule. Frft. Zt. Beilage 19 XI. 33.
Wentscher, Else, Rez. D. I—VII Afges. Psych. LXII, 1928 p. 228 ff.
Werner, Karl, Die philos. Grundlagen des Gedankens einer Technik der Gesellschaft bei J. St. Mill u. W. D. (ab p. 37). Masch. Diss. Lpz. 1923.
Witter, Gustav, Das Erleben großer Männer, Köln 1932 (Stellen aus I u. II).
Wobbermin, Georg, Die Philos. W. Ds. Christl. Welt 1904 Sp. 323 ff.
Wundt, Max, Rez. D. WW. II. DLZ. XXXV.
Wundt, Wilh., Logik III, 1908 s. Reg.
Wust, Peter, Mills Grundlegung der Geisteswiss. Diss. Bonn 1914 p. 98 ff.
Ders., Die Auferstehung der Metaphysik Lpz. 1920, bes. p. 194 ff.: D. als der „Jacobi des 19. Jahrhunderts".
Yura, T. Geisteswissenschaft u. Willensgesetz. Krit. Untersuchungen der Methodenlehre der Geisteswissenschaften in der Badischen, Marburger u. D.-Schule. Panbücherei. Gruppe Philos. VIII, Bln. 1931 p. 76 ff. üb. D., p. 95 ff. üb. Spranger.
Zeeck, Bibliographie der D.-Schriften AfGPh. XXV, Bln. 1911.
Ziegler, Th., Rez. Einl. Vjft. f. wiss. Philos. VII, 1883 p. 491 ff., dazu Bw. 251.

Ergänzungen zu der Bibliographie der Diltheyschriften von Zeeck.

Diltheybilder: West. Mon. 1903 p. 389, Ges. Schriften VII und Frankfurter Zeitung 19. XI. 33.
Dilthey, Gesammelte Schriften: I, Einl. 1922.
II, Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit der Renaiss. u. Ref. 1921,
III, Stud. z. Gesch. d. deutsch. Geistes 1927,
IV, Zur Gesch. d. deutsch. Idealismus 1921,
V, Grundlegg. d. Geisteswiss. Mit
VI, Abhandlg. z. Poetik, Ethik u. Pädagogik als „Die geist. Welt" 1924.
VII, Der Aufbau d. geschichtl. Welt i. d. Geisteswiss. 1927,
VIII, Weltanschauungslehre 1931.

Ders., Erlebnis u. Dichtg. (Erl. u. Dicht.) 1. Aufl. 1902, 2. u. 3. 1910, 4. ed. Misch 1912. 10. 1929.
Ders., Von deutscher Dichtg. u. Musik. Aus den Stud. zur Gesch. des deutsch. Geistes. Ed. Nohl u. Misch, Lpz. 1933.
Misch, Clara: Der junge D. 1933. (Nach Abschluß der vorl. Arbeit).

AfGPh, das, gründete Dilthey 1887 mit L. Stein, Zeller, Diels u. Erdmann. 1895 wurden unter Aufnahme Natorps und Sigwarts die in das Archiv f. syst. Philos. umgewandelten Philos. Monatshft. angegliedert.
Briefwechsel mit Husserl nach dess. Logosaufs.: s. Misch, Phän. p. 178 ff.
Grundriß, Nachträge z. Ds., s. Bw. 79 ff.
Hölderlinstudie in Erl. u. Dicht.: Es fehlt die in der 3. Aufl. 1910 p. 475 verheißene Ergänzung zur näheren Ergründg. des philos. Entwicklungsganges Hs. (s. Unger, Weltanschauung u. Dichtg. p. 32).
Kategorienlehre, Plan einer, (Notizbuchskizze): s. Misch, op. cit. p. 172.
Rezension, von K. Fischers Hegel DLZ 1900.
Unaufindbar waren mir der Bw. 259 erwähnte Aufsatz zum Problem des Empirismus u. die West. Mon. XXIV 271 erwähnte Rez. des 1. u. 2. Bandes von Bastians anthropologischem Werk.

Lebenslauf

Paul Gottfried Johannes Hennig, ev. luth. Konfession, geboren zu Leipzig am 3. März 1911 als Sohn des verstorbenen Oberstudienrates Prof. Dr. Max Hennig und seiner Ehefrau Johanna geb. Clemen, besuchte ab Ostern 1917 die 2. Höhere Bürgerschule, ab Ostern 1920 die Thomasschule zu Leipzig, die er Ostern 1929 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Das Sommersemester 1929 und das Wintersemester 1929/30 studierte er in Bonn, das Sommersemester 1930 in Berlin, seitdem in Leipzig, wo er im Wintersemester 1932 das Studium der Philosophie mit dem der Theologie verband und die Ergänzungsprüfung für Hebräisch ablegte. Er besuchte Seminare und Vorlesungen vor allem folgender Herren Professoren: In

Evangelischer Religionskunde: Hölscher (Bonn), Stoltenburg (Berlin), Leipoldt, Alt (Leipzig),
Philosophie: Rothacker, Landsberg (Bonn), Spranger (Berlin), Driesch, Litt, Wach (Leipzig),
Pädagogik: Feldmann (Bonn), Spranger (Berlin), Böhm, Litt (Leipzig),
Psychologie: Graf v. Dürckheim (Leipzig),
Medizin: Sigerist, Temkin (Leipzig),
Rechtswissenschaft: Grünhut (Bonn), Jacobi (Leipzig),
Deutsch: Walzel, Quint (Bonn), Hermann, Petersen, Alewyn (Berlin), Frings, Karg, Korff (Leipzig),
Englisch: Quint, Schirmer (Bonn),
Französisch: Menzerath, Curtius (Bonn),
Geschichte: Levison, Braubach (Bonn), Oncken (Berlin), Berve, Brandenburg, Hellmann, Scholz, Stimming (Leipzig) und
Kunstgeschichte: P. Clemen (Bonn), Waetzoldt, Wölfflin (Berlin), Beenken (Leipzig).

Allen seinen Lehrern, besonders den Herren Professoren Litt, Rothacker und Wach, ist er zu tiefstem Danke verpflichtet.